OSMANIA UNIVERSITY

جامعہ عثمانیہ

اصول نفسیات

جلد دوم

سلسلہ مطبوعات جامعہ عثمانیہ نصاب علمی

اصول نفسیات

جلد دوم

تصنیف

ولیم جیمس

پروفیسر نفسیات ہارڈ یونیورسٹی (امریکہ)

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۶ھ م سنہ ۱۳۴۷ف م سنہ ۱۹۳۸ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے

فہرست مضامین

اصول نفسیات جلد دوم (جیمس)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اصول نفسیات

جلد دوم

باب دوازدہم

تعقل

حاسۂ یکسانی

باب ۸ میں دو قسم کے علم اشیا کے مابین امتیاز کیا گیا تھا، ایک محض ان سے واقفیت دوسرے ان کا علم۔ اس قسم کے دو علموں کا امکان ایک اساسی نفسی خصوصیت پر مبنی ہے، جس کو جو ذہن کے معنی میں اصول ثبات و استقلال کہا جاسکتا ہے، اور جس کو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں۔ ذہنی چشمہ کے تدریجی حصوں میں ایک ہی قسم کے امور کا خیال ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حصے یہ جان سکتے ہیں کہ ان کی مراد وہی امور ہیں جو دوسرے حصوں کی مراد تھے۔ اس کو اس طرح سے بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ذہن جب ایک ہی شئے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے، تو یہ ارادہ کر سکتا اور جان سکتا ہے۔

یہ احساس یکسانی ہمارے فکر کی اصل اساس ہے۔ باب ۱ میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شخصی عینیت کا شعور کس طرح سے اس کے تابع ہوتا ہے۔ موجودہ فکر اپنے گذشتہ زمانہ کی یادداشتوں میں ایک حرارت و قربت پاتا ہے، جس کے متعلق وہ جانتا ہے کہ یہ وہی حرارت و قربت ہے جو اب محسوس ہوتی ہے۔ ذات عالم کے اس احساس عینیت کو بعض فلاسفہ وہ وسیلہ سمجھتے ہیں جس سے

دنیا قائم ہے۔ یہ کہنا چنداں ضروری معلوم نہیں ہوتا کہ معلوم شئے کی عینیت کا احساس اگر ذہنی عینیت کا احساس باطل ہو جائے تو بھی وہی یکساں وحدتی عمل کریگا۔ اور ایک ہی خارجی اشیا کا بار بار خیال کرنے کا ارادہ کئے بغیر اور بلا اس احساس کے کہ ہم ایسا کر رہے ہیں، ہمارا اپنی ذاتی یکسانی کا احساس ہم کو اپنے تجربے کی کائنات بنانے میں کچھ زیادہ دور نہ لے جائے گا۔

اول تو یہ بات یاد رکھو، کہ ہم محض ذہن کی ساخت کے نقطۂ نظر سے یکسانی کا ذکر کر رہے ہیں، اور خارجی کائنات کے نقطۂ نظر سے نہیں، ہم نفسیاتی علم کے فراہم کرنے میں کوشاں ہیں، اور تفلسف نہیں کر رہے ہیں یعنی ہم اس کی پروا نہیں کرتے کہ آیا اشیا میں فی الحقیقت یکسانی ہے یا نہیں ہے، یا ذہن اپنے مفروضات قائم کرنے میں سچا ہے یا جھوٹا۔ ہمارا اصول تو صرف یہ کہتا ہے کہ ذہن تصور یکسانی کا پیہم استعمال کرتا ہے، اور اگر اس سے محروم ہو جائے تو اس کی ساخت اس سے مختلف ہو جائے جیسی کہ اب ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بات کہ ذہن کے ایک ہی شئے مراد ہو سکتی ہے، معنی کے متعلق تو صحیح ہے، مگر اس کے علاوہ اور کسی شئے کے متعلق صحیح نہیں ہے۔ ذہن کو یہ بات ممکن سمجھنا ہی لازمی ہے، کہ ہمارے تجربہ کی موجودہ صورت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے سامنے ایک ہی شئے ہو۔ یکسانی کے نفسیاتی احساس کے بغیر ممکن ہے، خارجی دنیا میں ہم پر یکسانی کی ہمیشہ بارش ہوا کرے، اور ہماری فراست میں اس سے کوئی اضافہ نہ ہو۔ اس کے برعکس نفسیاتی احساس کے ساتھ ممکن ہے خارجی دنیا پیہم متغیر رہے، اور ہم کو یہی

ل فلسفہ میں اس کے علاوہ دو اصول عینیت اور ہیں۔ وجودیاتی اصول عینیت اس بات کا مدعی ہے کہ ہر حقیقی شئے جیسی کچھ ہے ہے۔ یعنی ا، ا ہے اور ب، ب ہے۔ منطقی اصول یہ کہتا ہے کہ موضوع تصدیق کے متعلق جو بات ایک بار صحیح ہوتی ہے وہ ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ وجودیاتی اعادہ حقیقتہً ہوتا ہے۔ منطقی اصول اس سے زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ موضوع کو زمانہ متغیر نہیں کر سکتا۔ نفسیاتی قانون سے بھی ایسے واقعات مترشح ہوتے ہیں جن کا ممکن ہے کہ تحقق نہ ہو۔ ممکن ہے خیالات میں تسلسل نہ ہو، یا تسلسل ہو تو ممکن ہے کہ بعد کے خیالات پہلے خیالات کا خیال نہ کریں، یا اگر وہ کریں بھی تو ممکن ہے کہ ان پہلے خیالات

اور اک ہو کہ ایک ہی تجربہ ہے جس کا بار بار اعادہ ہو رہا ہے۔ اب بھی ممکن ہے، دنیا ایسی جگہ ہو جس میں ایک شئے نہ تو کبھی پہلے دوبارہ آئی ہو، اور نہ آئندہ آئے۔ جس شئے کی طرف ہم اشارہ کرنا چاہتے ہیں، ممکن ہے اس میں سر سے پیر تک تغیر ہو جائے، اور ہم کو اس کا علم نہ ہو۔ مگر خود اپنے معنی میں ہم کو دھوکہ نہیں ہوتا۔ اس اصول کا جو نام میں نے رکھا ہے، یعنی اس کو قانون ثبات معنی جو کہا ہے، وہ اس کی ذہنی نوعیت پر زور دیتا ہے۔ اور اس بنا پر اگر ہم اس کو اپنی ذہنی ساخت کی سب سے نمایاں خصوصیت کہیں تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔

ہر قسم کی ذہنی زندگی کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس میں احساس یکسانی کا اسی طرح سے نشو و نما ہوتا ہے۔ کیڑوں مکوڑوں اور بعض مچھلیوں کو اگرچہ ایک ہی قسم کے حقائق کا بار بار تجربہ ہوتا ہے، مگر ان کے شعور میں احساس یکسانی بہت ہی کم پیدا ہوتا ہے لیکن ہم جو اس طرح سے آگے پیچھے دوڑتے پھرتے ہیں جس طرح مکڑیاں اپنے جالے پر پھرتی ہیں، یہ محسوس کرتے ہیں کہ انھیں اشیا سے کام لے رہے ہیں، اور ان کا مختلف طور پر خیال کر رہے ہیں۔ اور جو شخص اشیا کو سب سے زیادہ پہچانتا اور ان کی اصلیت کو سمجھتا ہے، اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا ذہن سب سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔

تعقل کی تعریف وہ عمل جس سے ہم عددی طور پر ممیز اور مستقل موضوع بحث کو پہچانتے ہیں اس کو عمل تعقل کہتے ہیں، اور وہ خیالات جو اس کے حامل ہوتے ہیں تعقلات کہلاتے ہیں۔ لیکن لفظ تعقل اکثر اس طرح سے استعمال ہوتا ہے کہ گویا یہ خود موضوع بحث ہی کے لئے ہو۔ اس کی یہ کمزوری ایسے ابہام کا باعث ہے کہ میں اس کے استعمال سے پرہیز کروں گا اور اس کے بجائے ذہن کی قوت منفعلہ یا اس کے ہم معنی کوئی لفظ استعمال کروں گا۔ لفظ تعقل میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ صحیح معنی میں نہ تو ذہنی حالت کو ظاہر کرتا ہے، اور نہ اس شئے کو جس کی جانب یہ ذہنی حالت اشارہ کرتی ہے، بلکہ ان

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ کے معنی یاد نہ آئیں، یہ اور کسی شئے کے ساتھ ان کو ذہنی خیال نہ کریں۔

کے علاقہ کو یعنی ذہنی حالت کے اس فعل کو جب یہ ٹھیک اس خاص شئے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ذہنی حالت بہت سے تعقلات کی حامل ہو سکتی ہے، اس سے ایک شئے اور اس کے علاوہ بہت کچھ مراد ہو سکتی ہے۔ اس کے اتنے بہت سے تعقلی انفعال ہوتے ہیں، کہ اس کو مرکب تعقل کا فعل کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیا کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے، مثلاً دخانی انجن، یا من گھڑت چیزوں میں جیسے پری، یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں، جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شئے کو ہم سمجھتے ہیں، ہمارا تعقل اسی شئے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور کسی شئے کا نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے اس میں سے ہماری توجہ کوئی ایک جزو اختیار کر لیتی ہے ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے پکڑے رہنا تعقل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے، جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شئے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے، وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تعقلی عمل کے حامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شئے مراد ہے، بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شئے میری مراد نہیں ہے۔

سلہ بعد کے ابواب میں ہم کو معلوم ہوگا کہ ذہن جو اس طرح سے مختلف معطیات کو قائم کرتا ہے، ان کے مابین متعین علائق پائے جاتے ہیں۔ ان کو ادلی یا بدیہی علائق کہتے ہیں۔ معطیات پر محض ایک غائر نظر ڈالنے سے ہمیں ان کا پتہ چل جاتا ہے۔ اور ان پر ایک مرتبہ نظر ڈالنے کا بھی وہی اثر ہوتا ہے جو لاکھ مرتبہ ڈالنے کا۔ علائق کے بدلنے کے لئے ہمیں معطیات کو مختلف کرنا پڑے گا۔ معطیات کی یکسانی اور صحت کی ضمانت صرف ذہن کی کسی خارجی معنی کی طرف متوجہ ہونے کی اور اسی معنی کے جتنی بار چاہیے مراد لینے کی قوت ہوتی ہے۔ ذہن کا اپنے لئے معطیات تجربہ میں سے مستقل تصوری معروض قائم کرنے کا حق، اکثر وہ پتھر معلوم ہوتا ہے جس سے لوگ ٹھوکر کھاتے ہیں، پروفیسر رابرٹسن اپنے مفید و واضح مضمون "کلیات" میں (جو

اس شئے پر تعقل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہوسکتا۔ ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کرسکتا ہے، ایک تعقل کو چھوڑ کر دوسرا تعقل اختیار کرسکتا ہے۔ لیکن جس تعقل کو یہ چھوڑ دیتا ہے، اس کے متعلق کسی طرح سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اپنے بعد کے تعقل میں منتقل ہوگیا ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک منٹ پہلے سفید تھا اس کو اب میں سوختہ و سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تعقل سیاہی کے تعقل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے، جس سے میں اس نتیجہ پر پہونچتا ہوں، کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے۔ اگر سفیدی کا تعقل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شئے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ آرا اور طبیعی اشیا کے تغیر کے مابین عالم تعقلات افلاطون کے عالم مثال کی طرح سے اٹل اور مستحکم موجود ہے۔

بعض تعقلات اشیا کے ہوتے ہیں، بعض حوادث کے، اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تعقل شئے کا ہو، یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے ممیز و منفرد ہو جاتا ہے، جس سے اس میں اور دوسری اشیا میں تفاوت و امتیاز ہوسکے، تو بس اتنا تعقل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یا وہ کہہ دینا کافی ہوگا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں اگر کسی شئے کا تضمن نہ ہو، یا محض برائے نام ہی ہو،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینکا کے نویں اڈیشن میں درج ہے) کہتے ہیں کہ یہ ہوسکتا ہے کہ صرف اس جگہ جہاں حرکات تصوری معروض کی ساخت میں داخل ہوتی ہیں (جس طرح سے کہ ہندسی اشکال میں ہوتی ہیں) ہم علائق اصلی کو اس طرح سے سمجھ سکتے ہوں جس طرح وہ ہر حال میں ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ وہ ان تعقلات اعداد کی رعایت کرتے ہیں۔ جو ایسے ذہنی واقعات سے منتزع کرلئے جاتے ہیں، جو زمانہ میں یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی افعال تعمیر ہوتے ہیں، جو اس قوت کے تابع ہوتے ہیں جو ذہنی شعور کی روانی کو متعین کرتی ہے۔ برخلاف اس کے انفعالی حس کا مافیہ اس طرح متغیر ہوسکتا ہے کہ ہمارا اس طرح پر کوئی قابو نہ ہو۔" جب تک ہم ان اوصاف کے خیال کو جاری رکھ سکتے ہیں، اور وہی اوصاف مراد لے سکتے ہیں جن سے یہ متغیر ہوتا ہے، اس وقت اس کے متغیر ہونے سے کچھ حرج نہیں ہوتا۔

تو محض تعبیر سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے، کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں، اور جانتے ہوں کہ یہاں فلاں شئے کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں، اگرچہ یہ ایسی ہی شئے کیوں نہو، جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان اشیا میں بھی امتیاز ہو سکتا ہے، جو ممکن ہے عقلی میزان میں بہت ہی ادنیٰ ہوں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے، کہ جب دوسری بار تجربہ سے ان کو سابقہ پڑے، تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہو چکا ہے۔ اگر تو تیائے بحری (Polyp) کے ذہن میں یہ خیال گذرے کہ ارے جس شئے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو پھر وہ بھی صاحب تعقل ہو سکتا ہے۔

تاہم ہمارے فکر کے بہت سے معروضات کا استحضار بھی ہوتا ہے، اور ان کی جانب محض اشارہ بھی ہوتا ہے۔ یا تو یہ اشیا وہ حوادث ہوتے ہیں جن کا ادراک و تمثل ہوتا ہے یا یہ اوصاف ہوتے ہیں، جن کا قطعی طور پر فہم ہوتا ہے۔ ایک شئے کی ماہیت سے جہاں ہم کو وجدانی واقفیت نہیں بھی ہوتی، وہاں اگر ہم کو کسی علاقہ کا علم ہوتا ہے، اس کے متعلق کچھ بھی جانتے ہیں، تو یہ اس کی شئیت معین کرنے اور اس کو باقی ان تمام اشیا سے ممتاز کرنے کے لئے کافی ہو جاتا ہے جو کبھی ہماری مراد ہو سکتی ہیں۔ ہمارے مباحث میں سے اکثر شرطی ہوتے ہیں یا ان کا تعین محض ان کے علائق سے ہوتا ہے۔ ہم ایک ایسی شئے کے متعلق خیال کرتے ہیں، جس کے متعلق بعض واقعات لازماً صحیح ہونے چاہئیں۔ مگر ہم ہنوز یہ نہیں جانتے، کہ اگر یہ تحقق ہو جائے تو کیسی معلوم ہو گی۔ مثلاً ہم ایسی مشین کا تعقل کرتے ہیں، جو ہمیشہ حرکت میں رہے۔ یہ ایک بالکل متعین قسم کی غایت ہے۔ ہم ہمیشہ یہ بتا سکتے ہیں کہ جو مشینیں واقعاً ہمارے سامنے لائی جاتی ہیں وہ اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ہم اپنے لئے تصوری معروض انفعالی تجربہ کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں سے اسیطرح بنا سکتے ہیں جسطرح سے کسی ایسے فعلی تجربہ سے بنا سکتے ہیں جسکا آسانی سے اعادہ ہو سکتا ہے۔ اور جب ہمارے معروضات جمع ہو جاتے ہیں، اور ان کا مقابلہ ہو جاتا ہے، تو ہم ان کے علائق قائم نہیں بلکہ معلوم کرتے ہیں۔

کے مطابق ہوتی ہیں یا نہیں۔ ایک شئے کا فطری طور پر ممکن ہونا یا ناممکن ہونا،
اس کے اس طرح سے مشروط طور پر تعقل کرنے کے مسئلہ کو متاثر نہیں کرتا۔
گول مربع سیاہ سفید شئے بالکل متعین تعقل ہیں۔ جس حد تک محض تعقل کا تعلق ہے،
یہ محض ایک اتفاقی امر ہے کہ یہ اشیا کے لئے ہیں، جن کا فطرت ہم کو محسوس طور پر
ادراک نہیں ہونے دیتی۔

تعقلات ناقابل تغیر ہوتے ہیں

یہ واقعہ، کہ ایک ہی حقیقی موضوع کا ایک وقت تو محض یہ یا یہ، وغیرہ کے طور پر تعقل ہوتا ہے اور دوسرے وقت زائد خصوصیات کے ساتھ تعقل ہوتا ہے، ایسا واقعہ ہے جس کو اکثر مصنف اس امر کا ثبوت سمجھتے ہیں، کہ خود تعقلات زرخیز ہوتے ہیں، اور ان میں اپنا نمو خود کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ فلسفہ میں جو لوگ ہیگل کی تقلید کرتے ہیں ان کے نزدیک ایک تعقل اپنے مفہوم کو خود پیدا کر دیتا ہے۔ یہ خود اس معنی کو ظاہر کر دیتا ہے جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں کبھی خود اپنے برعکس میں منتقل ہو جاتا ہے اور مختصر یہ ہے کہ خود اس صاف غیر متغیر نوعیت کو جو ہم نے اس میں فرض کی تھی قطعاً زائل کر دیتا ہے۔ جس شکل کو ہم کثیر الاضلاع سمجھتے تھے، اب ہم اس کو ایک دوسرے پر رکھے ہوئے مثلثوں کا مجموعہ خیال کرتے ہیں، جس عدد کا ہم نے تیرہ کے طور پر تعقل کیا تھا اب آخر میں ہم اس کو چھ جمع سات کے طور پر تعقل کرتے ہیں۔ جو شخص متدین و ایماندار خیال کیا جاتا تھا اب اسی کو بدمعاش سمجھا جاتا ہے۔ یہ حضرات ہماری آرا کے اس قسم کے تغیرات کو ہمارے تعقل کے داخلی ارتقا کہتے ہیں۔

ان واقعات کے متعلق تو کسی سوال کی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارا علم عقلی اور داخلی اعمال سے نشو ونما پاتا اور متغیر ہوتا ہے۔ جہاں انکشافات تجربی ہوتے ہیں، وہاں تو کوئی شخص اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا کہ تسویقی عامل یعنی وہ قوت جو علم کے نشو ونما کا باعث ہوتی ہے، محض تعقل ہوتا ہے۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ یہ شئے کے سامنے ہمارے مبہم رہنے، اور اس میں ہمارے حواس کے متاثر کرنے کی قوت ہونے پر مبنی ہے مثلاً کچلے کا ذائقہ تلخ ہوتا ہے،

اور ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ مار بھی ڈالتا ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ جہاں نیا علم محض فکر کرنے سے پیدا ہوتا ہے، وہاں بھی واقعات در اصل یکساں رہتے ہیں، اور اس واقعہ کے متعلق یہ کہنا کہ ہمارے تعقلات کا خود بخود ارتقا ہوتا ہے، صورت حال کے بیان کرنے کا بہت ہی ناقص طریقہ ہے۔ تجربی مثال میں جس طرح سے ہے اسی طرح نئی حسیں نہیں بلکہ نئے تعقلات ترقی کی ناگزیر شرط ہیں۔ کیونکہ اگر خود بخود نشو ونما پانے کے بیان کردہ واقعات کا امتحان کیا جائے، تو مجھے یقین ہے کہ ہمیشہ یہ ہوگا کہ نئی حقیقت ہر حالت میں اصل موضوع تعقل اور کسی نئے موضوع کے مابین جس کا تعقل بعد کو ہوتا ہے، ایک تعلق یا ربط کی مدعی ہوتی ہے۔ یہ تعقل کے نئے موضوع مختلف طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ ہمارے تعقلات میں سے ہر تعقل کچھ ایسی شئے ہوتا ہے جس کو ہماری توجہ نے تجربہ حسی کے جم غفیر سے جدا کیا تھا، اور عارضی طور پر اس کو باقی مجموعہ سے علیحدہ کر کے بطور خود ایک موضوع بحث بنایا تھا۔ اگر ذہن کو اس کے ساتھ تنہا چھوڑ دیا جائے، تو ان میں سے ہر ایک کا مجموعہ کے دوسرے اجزا کی طرف جن سے کہ یہ علیحدہ ہوا تھا ذہن کو منتقل کرنے کا ایک خاص انداز ہوتا ہے جس سے تعقل اسی طرح سے عمل کرتا ہے۔ یہ اشارہ اکثر اوقات ائتلاف تصورات سے زیادہ نہیں ہوتا جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن بعض اوقات یہ ذہن کے لئے عمل کرنے کی دعوت ہوتی ہے خطوط کا اضافہ کرنے اعداد کے مجموعے کو توڑنے وغیرہ کی۔ جو کچھ بھی ہو بہر حال یہ شعور میں نئے تعقلات کو لاتا ہے، جو بعد میں ممکن ہے، اس ربط کی طرف توجہ کریں جو قدیم و جدید کے مابین ہے یا نہ کریں۔ مثلاً مجھے مساوی خطوط کا ایک تعقل ہے، میں نہیں جانتا کہ اچانک نہ معلوم کہاں سے میرے دماغ میں ان کے ملنے کا تعقل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر یکایک میں ان کے ملنے اور ان کے مساوی ہونے دونوں کا خیال کرنے لگتا ہوں۔ اور ان کو باہم منافی سمجھتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خطوط تو کبھی نہ ملیں گے اور فوراً ہی میرے ذہن میں لفظ متوازی آتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو متوازی ہیں وغیرہ۔ ابتداءً کچھ تعقلات سے آغاز ہوتا ہے۔ اس کے بعد لاتعداد نفسی اسباب کی

بدولت بہت سے امکانی تعقلات ہوتے ہیں۔ دونوں کے مابین ترکیب و مقابلہ
ہوتا ہے، اور انتہا تعقلات پر ہوتی ہے، جو ممکن ہے عقلی ربط رکھتے ہوں یا تجربی

ان علائق و روابط کے متعلق یہ ہے کہ یہ دوسرے درجہ کے تعقلات
ہیں، اور ان کا محل پیدائش خود ذہن ہے۔ باب ۲۸ میں بالتفصیل ذہن کے ان کا
زرخیز مبداء ہونے کے متعلق گفتگو کروں گا۔ لیکن ذہن کا کوئی ایک تعقل بجائے
خود زرخیز نہیں ہوتا، جس کی وہ رائے مدعی ہے، جس پر میں نکتہ چیں ہوں۔ جب
ایک نغمے کے چند سُر ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو ان کے ملنے سے ہم کو ایک
نیا احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس ذہن کی بنا پر ہوتا ہے جو اس مجموعۂ اصوات
پر خاص طریقے پر ردعمل کرتا ہے اور یہ کہنے کا کوئی خیال بھی نہ کریگا کہ نغمے کا کوئی
ایک سُر بطور خود دوسرے سُروں میں یا احساس ہمنوائی میں نشو و نما پاتا ہے۔
یہی حال تعقلات کا ہے ان میں سے کسی ایک کا کسی دوسرے کے اندر نشو و نما
نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ان میں سے دو کا ایک ہی وقت میں خیال ہو تو ممکن ہے،
ان کے ربط کا شعور کو احساس ہو جائے اور ایک تیسرے تعقل کے لئے مواد
بنجائے۔

مثلاً تیرہ کو لو جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا نشو و نما مفرد میں ہو جاتا
ہے۔ فی الحقیقت یہ ہوتا ہے، کہ ہم تیرہ کے بالکل غیر متغیر تعقل کا اور تعقلات کیساتھ
مقابلہ کرتے ہیں۔ مثلاً دو تین چار پانچ چھ کے مختلف حاصل ضربوں سے مقابلہ کرتے
ہیں، اور ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ان سب سے مختلف ہے۔ اس قسم کا فرق
ایسا واقعہ ہے، جس کی ابھی تحقیق ہوئی ہے۔ اس کو ہم محض اختصار کے خیال
سے اصل تیرہ کی خاصیت خیال کرتے ہیں جو مفرد ہونے کی خصوصیت ہے۔ آئندہ
باب میں ہم کو معلوم ہوگا (کہ اگر ہم اشیا کے جسمانی علائق کو خارج کر لیں) تو جس پر
ہم علائق کا محض تعقلات کے امتحان سے ہم کو وقوف ہوتا ہے، وہ موازنہ اور
مقابلہ کے علائق ہیں، یعنی کہ ان کے مابین فرق ہے، یا نہیں ہے، یہ دعویٰ کہ
۶ + ۷ = ۱۳ دو خیالی اشیا یعنی ۱۳ اور ۷ + ۶ کے مابین رشتہ مساوات قائم کرتا
ہے۔ یہ دعوے کہ ۷ + ۶ > ۱۲ یا ۷ + ۶ < ۱۴ اسی طرح سے اشیا کے خیال میں

غیر مساوات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ اگر یہ کہنا ۷ + ۶ کا تعقل ۱۲ یا ۱۴ کے تعقل کو پیدا کرتا ہے، ناجائز ہے، تو یہ کہنا بھی ناجائز ہے کہ یہ ۱۳ کے تعقل کو پیدا کرتا ہے۔ ۱۲، ۱۴، اور ۱۳ کے تعقلات سب کے سب ذہن کے علیحدہ علیحدہ افعال کا نتیجہ ہیں، اور اس مواد کے ساتھ ربط وضبط رکھتے ہیں۔ جب دو خیالی چیزوں کا مقابلہ کرتے وقت وہ مساوی معلوم ہوں، تو ہو سکتا کہ ان میں سے ایک کا تعقل کل کا ہو، اور دوسرے کا اس کے تمام اجزا کا ہو۔ یہی ایک مثال ایسی ہے، جس سے ایک تعقل کے نشوونما پاکر دوسرے میں منتقل ہو جانے کا خیال قرین صحت معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس میں بھی کل کے تعقل کا نشوونما اجزا کے تعقل میں نہیں ہوتا۔ فرض کرو کسی شئے کا تعقل پہلے بہ حیثیت مجموعی دیا جاتا ہے۔ ابتداءً تو یہ آیندہ فکر کے لئے ایک خاص "یہ" کی طرف اشارہ کرتا، اور اس کی عینیت قائم کرتا ہے۔ ممکن ہے یہ کل ان میکانیکی معموں میں سے ہو، جس کے اجزا کا سلجھانا دشوار ہوتا ہے اس حالت میں کوئی شخص اس امر کا مدعی نہ ہوگا، کہ معمہ کا عمدہ اور صحیح تعقل جو ہم کو اس کے حل کرنے کے بعد ہوتا ہے، براہ راست ہمارے ابتدائی تعقل سے ہوتا ہے، کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ یہ ہمارے ہاتھوں کے عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ سچ ہے کہ چونکہ دونوں کی مراد وہی ایک معمہ ہے، اس لئے ہمارے پہلے خیال اور بعد کے خیال کا ایک ہی تعقلی فعل ہوتا ہے، یا یہ ایک ہی تعقل کے حامل ہوتے ہیں۔ لیکن معمہ کے عریاں اور غیر متغیر تعقل کا حامل ہونے کے علاوہ آخری خیال ان تمام تعقلات کا بھی حامل ہے، جن کے حاصل کرنے میں اس کو اختیاری قوت صرف کرنی پڑی ہے۔ جہاں یہ معمہ میکانیکی ہونے کے بجائے ریاضیاتی ہوتا ہے، وہاں بھی یہی حال ہوتا ہے۔ فرض کثیر الذوایا مکان ہے جس کو ہم مثلثوں میں تقسیم کرتے ہیں، اور جس کے متعلق ہم مدعی ہوتے ہیں، کہ یہ ان مثلثوں پر مشتمل ہے۔ یہاں اختیاری عمل (اگرچہ ہاتھ میں پنسل لیکر ہوتا ہے) بلا کسی امداد کے محض تمثل سے بھی ہو سکتا ہے۔ پہلے ہم کثیر الذوایا مکان کا تصور کرتے ہیں یہاں تک کہ ہمارا ذہن اس میں ادھر ادھر چکر لگا کر اس کو مثلثوں میں تقسیم کر لیتا ہے۔ یہ مثلث نیا تعقل ہیں، اور اس نئے عمل کا نتیجہ ہیں۔ ایک بار ان کا تعقل

کرنے اور ان کا پہلے کثیر الذوایا سے مقابلہ کرنے کے بعد جس کا ہمنے ابتدائً تعقل
کیا تھا، اور جو ابتک ہمارے ذہن کے سامنے رہا ہے، ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ
اس کے رقبے میں پوری طرح پر آجاتے ہیں۔ ابتدائی اور بعد کے تعقل ہم کہتے
ہیں ایک ہی مکان کے ہیں۔ لیکن کثیر الذوایا اور مثلثوں کے اس تعلق کو جو ذہن
کو اگر یہ ان کا مقابلہ کرے، محسوس ہونا لازمی ہے، اس طرح ظاہر کرنا تو نہایت
ناموزون ہوگا کہ قدیم تعقل نے ارتقا پاکر نئے تعقل کی شکل اختیار کرلی ہے۔
نئے تعقل نئی حسوں نئی حرکات نئے جذبات نئے ایتلافات نئے توجہی اعمال
اور قدیم تعقلات کے نئے موازنوں سے ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی
طرح نہیں ہوتے۔ داخلی نشوونما اور پیدائش کے تعقلات مدعی نہیں ہوسکتے۔
مجھے امید ہے کہ مجھ پر اسرار کے چھپانے اور لیپ پوت کرنے کا الزام
عائد نہ کیا جائے گا، اگر میں اس امر پر اصرار کروں کہ نفسیات تعقل کے ساتھ
تسلسل و تغیر کی نفسیات بیان نہ کرنی چاہیے، تعقلات ایسی شئے ہیں جو کسی حالت
میں بھی متغیر نہیں ہوسکتے۔ یہ ممکن ہے کہ یہ بالکل ہی فنا ہوجائیں، اور اگر ایسا
نہو گا تو یہ انفرادی طور پر جیسے کچھ ہیں ویسے ہی رہینگے۔ دراصل ان کا انظمام
غیر مسلسل ہوتا ہے، اور یہ ہمارے اور اکی عمل کی ترجمانی کرتے ہیں جو فی الحقیقت
ایک غیر متغیر اور جامد مجموعے میں ایک طرح کا تحول ہے۔ خود تحول کا تعقل
ذہن کے اندر غیر متغیر معنی ہے۔ یہ اسی ایک شئے کے تحول کو اٹل طور پر ظاہر
کرتا ہے۔ ان الفاظ پر نظر یہ تحول تعقل کو ختم کرتے ہیں اور اس پر مزید توجہ
صرف کرنیکی ضرورت نہیں۔

تصورات مجرد

اب ہم ایک ایسی غلطی کا ذکر کرتے ہیں، جو مذکورہ بالا
غلطی کی نسبت کم قابل عفو ہے۔ ایسے فلسفی بھی ہیں، جن کو
اس امر سے انکار ہے کہ ائتلافی اشیا کو عارضی طور پر بھی
ذہن علیحدہ نہیں کرسکتا۔ جس رائے کو اسمیت کہتے ہیں، وہ اس امر کی مدعی
ہے، کہ درحقیقت ہم کبھی کسی تجربہ کے جزئی عناصر کا تعقل نہیں قائم کرسکتے،
بلکہ جب کبھی ہم اس کا خیال کرتے ہیں، تو بہ حیثیت مجموعی جسطرح سے یہ ہوتا ہے

اسیطرح سے خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔
میں قرون وسطیٰ کی اہمیت پر تو سکوت کرتا ہوں، اور برکلے سے آغاز کرتا ہوں جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس نے اس نظریے کا از سر نو انکشاف کیا ہے۔ تصورات مجرد کے خلاف اس کے دعاوی ایسی عبارتوں، میں جن کا فلسفیانہ لٹریچر بہت کثرت سے اقتباس کیا جاتا ہے۔
وہ کہتا ہے کہ "یہ تو مسلم ہے، کہ اشیا کے اوصاف وخواص انفرادی طور پر سب سے علٰحدہ اور مستقل اپنا وجود نہیں رکھتے ہیں، بلا ملے جلے نہیں ہوتے، اور ایک ہی شئے کے اندر مختلف قسم کے اوصاف کی آمیزش ہوتی ہے۔ مگر ہم سے کہا جاتا ہے، کہ چونکہ ہر وصف پر ذہن انفرادی طور پر غور کر سکتا ہے یا اس کا ان اوصاف سے انتزاع کر سکتا ہے، جن کے ساتھ یہ متحد ہے، اس لئے اس طرح سے یہ تصورات مجرد قائم کر لیتا ہے .... اس طرح سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو انسان کا مجرد تصور دستیاب ہوتا ہے۔ جس کو چاہو تو انسانیت یا فطرت انسانی کہہ لو، جس کے اندر اس میں شک نہیں کہ رنگ بھی شامل ہوتا ہے، کیونکہ کوئی انسان ایسا نہیں جو کوئی نہ کوئی رنگ نہ رکھتا ہو، مگر یہ نہ تو سفید ہو سکتا نہ سیاہ اور نہ کوئی اور خاص رنگ کیونکہ کوئی خاص رنگ ایسا نہیں جو سب انسانوں میں مشترک ہو، اسی طرح سے اس میں قامت شامل ہے، مگر یہ نہ تو بلند ہے، اور نہ پست، اور نہ میانہ بلکہ کچھ ایسی شئے ہے جو ان سب کی تجرید ہے۔ یہی حال باقی اوصاف کا ہے ...... اوروں میں اپنے خیالات کے انتزاع کی یہ حیرت انگیز قوت ہے، یا نہیں ہے، اس کو تو وہی بہتر طور پر بتا سکتے ہیں۔ مگر میں اپنی نسبت بلاشبہ یہ کہہ سکتا ہوں، کہ مجھ میں ان خاص اشیا کے تصورات کا تمثل کرنے یا استحضار کرنے کی قوت ہے، جن کا مجھے ادراک ہوا ہے، اور مجھ میں ان اشیا کے اوصاف وخواص کے مرکب کرنے اور تقسیم کرنے کی بھی قابلیت ہے ...... میں ہاتھ آنکھ ناک کا بجائے خود اور کل جسم سے علٰحدہ خیال کر سکتا ہوں۔ لیکن کسی بھی ہاتھ یا آنکھ کا میں تمثل کروں، اس میں کسی نہ کسی قسم کی شکل ہونی لازمی ہے۔ اور اس کا ایک خاص رنگ بھی

ضرور ہوگا۔ اسی طرح سے جب میں آدمی کا تصور اپنے ذہن میں قائم کرتا ہوں، تو یہ میرے تصور کا آدمی یا تو سفید ہوگا یا سیاہ یا بھورا ہوگا۔ یا سیدھا ہوگا، یا خمیدہ کمر ہوگا، لمبا ہوگا یا میانہ قامت ہوگا یا کوتاہ قامت ہوگا۔ میں کتنی ہی کوشش کروں، مگر میں ایسا مجرد تصور قائم نہیں کر سکتا، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے میرے لئے حرکت کا تصور جسم متحرک کا تصور کئے بغیر ایسی حرکت جو نہ سست ہو، نہ تیز ہو، نہ سیدھی ہو نہ مڑی ہوئی ہو، ناممکن ہے۔ یہی اور تمام مجرد تصورات کے متعلق کہا جا سکتا ہے...... ایسا خیال کرنے کے لئے وجوہ ہیں اکثر اشخاص کی یہی حالت ہوتی ہے جیسی کہ میری ہے۔ عوام جو ناخواندہ ہوتے ہیں، کبھی مجرد تصورات کے مدعی نہیں ہوتے۔ یہ کہا جاتا ہے تصورات کا مجرد کرنا دشوار ہوتا ہے، اور بغیر محنت اور مطالعہ کے ممکن نہیں...... اگر مجھے یہ معلوم ہو جاتا، کہ کس وقت لوگ اس دشواری کے دور کرنے میں مصروف ہوتے ہیں، اور گفتگو کے لئے ضروری امداد بہم پہونچاتے ہیں تو بہت اچھا ہوتا سن شعور کو پہونچ جانے کے بعد تو نہ ہوتا ہوگا، کیونکہ ان کو اس زحمت اٹھانے کا احساس نہیں ہوتا۔ اب اگر ایسا ہوتا ہے، تو اس کا سن بچپن ہونا چاہیئے۔ لیکن تصورات مجرد قائم کرنے کے لئے جس شدید محنت کی ضرورت ہوتی ہے، غالباً اس کی خرد سالی متحمل نہیں ہو سکتی۔ کیا اس بات کا تصور دشوار نہیں ہے، کہ دو بچے باہم اپنے شکر کے آلوچوں اور ڈفلیوں اور دوسری چھوٹی چیزوں کے متعلق اس وقت تک بات چیت نہ کر سکیں گے، جب تک پہلے وہ لاتعداد تناقضات کو یکجا کر کے اپنے ذہن میں عام مجرد تصور نہ قائم کر لیں گے، اور اس کو ہر اس عام نام کے ساتھ وابستہ نہ کر لیں گے، جس کو وہ استعمال کرتے ہیں۔

برکلے نے جس شہر کو اس قدر جرائت و شدت کے ساتھ بجایا ہے، وہ اس کھلے ہوئے واقعہ کے سامنے باقی نہیں رہ سکتا، کہ ہماری مراد رنگ ہو سکتی ہے، اگرچہ کوئی خاص رنگ مقصود نہو۔ اسی طرح سے ہمارا مدعا قد ہو سکتا ہے، اگرچہ کوئی خاص بلندی مراد نہو۔ جیمس مل اپنی کتاب تحلیل کے باب اصطفاف میں اس میں شک نہیں کہ نہایت شد و مد کے ساتھ گرجتا ہے۔ مگر اس کے بیٹے جان کے

اسمیتی آواز اس قدر کمزور ہو گئی ہے، کہ اگرچہ تصورات مجرد کی رسمی طور پر تردید کی جاتی ہے، مگر جس رائے کا اظہار کیا جاتا ہے، وہ محض تعقلیت ہے۔ صرف اس کو نام سے منسوب کرتے وقت شرم آتی ہے، تعقلیت یہ کہتی ہے، کہ ذہن جس وصف یا جس علاقہ کا چاہے تصور قائم کر سکتا ہے، اور اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ اس کے سوائے اور کوئی شئے اس کی مراد نہو۔ اسی نظریے کے ہم قائل ہیں جان مل کہتا ہے۔

"ایک تعقل کی ساخت ان اوصاف کے علیحدہ کرنے پر مشتمل نہیں ہوتی، جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شئے کے تمام اوصاف ہیں یہ تعقل ان پر مشتمل ہوتا ہے اور نہ ان اوصاف کا اور سب اوصاف سے علیحدہ تصور کرنے کے قابل ہونے پر مشتمل ہوتی۔ ہم نہ تو ان کا ایک علیحدہ شئے کے طور پر تصور کرتے ہیں، نہ خیال کرتے ہیں نہ وقوف کرتے ہیں بلکہ محض یہ خیال کرتے ہیں کہ اور لاتعداد اوصاف کے ساتھ مل کر یہ بھی شئے واحد کا تصور قایم کرتے ہیں۔ لیکن اگرچہ ہم ان کو ایک بڑے مجموعہ کا جزو سمجھتے ہیں، مگر ہم میں ان کی طرف توجہ کے قائم کرنے کی قابلیت ہوتی ہے، اور ان اوصاف کو نظر انداز کرتے ہیں، جن کے ساتھ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ ملا ہوا ہے۔ جب تک توجہ کا ارتکاز باقی رہتا ہے، اس وقت تک اگر اس کی شدت زیادہ ہو تو ممکن ہے ہم کو اور کسی وصف کا احساس نہو، اور تھوڑی دیر کے لئے یہ ممکن ہے کہ ہمارے ذہن کے سامنے ان اوصاف کے علاوہ جن کا تعقل بنا ہوا ہے، اور کوئی وصف نہو...... لہذا صحیح معنی میں ہم کو عام تعقل بالکل نہیں ہوتے۔ مقرون اشیا اور سب حصوں کو نظر انداز کر کے ہم کو مرکب ہی تصور ہوتے ہیں۔ مگر ہم میں مقرون تصور کے بعض حصوں کی طرف توجہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور اس توجہ سے ہم ان خیالات کے دور کا تعین کر سکتے ہیں، جس کا بعد میں ائتلاف احیا کرتا ہے، اور صرف ان اجزا کے متعلق انتاج و استدلال کر سکتے ہیں، گویا ہم میں ان کا سب سے علیحدہ تعقل قائم کرنے کی قابلیت ہو۔"

مل کے اپنے عام دعوے پر قائم رہنے لیکن جزئیات میں جو کچھ حریف چاہتے ہیں اس سب کے تسلیم کر لینے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے۔ اگر ذہن کے

تصورات مجرد کا حامل ہونیکی اس سے بہتر بھی کوئی تشریح ہو سکتی ہے، جو مذکورہ بالا
بیان میں خط کشیدہ الفاظ کے اندر ہے تو اس سے میں واقف نہیں۔ اس طرح سے
برکلے کی اسمیت پارہ پارہ ہو جاتی ہے۔

اس مسئلہ پر ابتک جو کچھ بحث کی گئی، اس کے اندر جو غلط مفروضہ مضمر
ہے، اس کا ظاہر کر دینا بالکل سہل ہے۔ اور وہ مفروضہ یہ ہے کہ تصورات
کے جاننے کیلئے یہ ضروری ہے، کہ وہ جن اشیا کو جانتے ہوں انھیں کے سانچے میں
ڈھلے ہوں، اور جن اشیا کا علم ہو سکتا ہے، وہ وہ ہوتی ہیں جن کے تصورات
مشابہ ہو سکتے ہیں۔ یہ غلطی اسمیہ تک ہی محدود نہیں رہی ہے- Omnis cognitior
Fit per assimipationen cognoscentis et cogniti. یہ اصول
کم و بیش ہر گروہ کے فلاسفہ کا رہا ہے۔ عملی طور پر یہ اس دعوے کے مساوی ہے کہ
تصور اس کی نقل ہونی چاہئے، جس کا اس کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے، بالفاظ
دیگر تصور اگر کسی شئے کو جان سکتا ہے، تو خود ہی کو جان سکتا ہے۔ یا اس سے بھی
کم یہ کہ علم صحیح معنی میں بہ حیثیت ماورائے ذات عمل ہونے کے ناممکن ہے۔

اب وقوفی تعلق کے قطعی ہونے کے متعلق جو ہمارے صاف اور سپاٹ
دعوے ہیں اور معروض فکر اور محض بحث یا موضوع گفتگو میں جو فرق ہے (دیکھو
صفحہ ۲۷۵) وہ سب کے سب اس قسم کے نظریات کے مخالف ہیں۔ اور جوں جوں
ہم اس کتاب میں آگے بڑھتے جائینگے ہم کو اس عام حقیقت سے انکار کرنے کے
مواقع ملتے رہینگے۔ ایک حقیقت سے واقف ہونے کے لیے ایک ذہنی حالت کو
جو کچھ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ یہ اسی کی مراد ہو، یا اس کے متعلق ہو کہ
یہ نسبتہً ایک بعید حقیقت کی طرف لیجائے جو حقیقت پر یا تو عمل کرتی ہو یا اس
کے مشابہ ہو۔ انکار کی جس قسم کے متعلق کسی حد تک بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اپنے
معروضات سے مشابہ ہوتی ہے وہ حس ہے۔ جس مادہ کے ہمارے تمام خیالات
اسطرح بنے ہوئے ہیں وہ علامتی ہے اور ایک خیال ایک موضوع سے اپنی مطابقت
کی توثیق صرف اس طرح سے کرتا ہے کہ یہ جلد یا بہ دیر اسی حس میں ختم ہو جو
اس کے مشابہ ہو۔

مگر مل اور دوسرے فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ ایک خیال کو وہی کچھ ہونا چاہیے جو کچھ اس کے معنی ہوتے ہیں، اور اس کے معنی اسی قدر ہونے چاہئیں جو کچھ کہ یہ ہوتا ہے، اور اگر یہ کسی فرد کی تصویر ہو تو اس کے معنی کل کو چھوڑ کر کسی ایک حصہ کے نہ ہونے چاہئیں۔ میں اس بیہودہ تشریحی نفسیات کے متعلق تو کچھ نہیں کہتا، جو اس دعوے کے اندر مضمر ہے، کہ جن اشیا کا ہم ذہنی طور پر تمثل کر سکتے ہیں، وہ قطعی طور پر متعین قسم کے فرد ہوتی ہیں۔ باب ۱۸ میں ہم کو اس امر کے متعلق کچھ کہنا ہوگا۔ اس لئے ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ صحیح بھی ہو کہ ہماری تمثلات ہمیشہ مقرون اشیا کی ہوتی ہیں، تو یہ کسی طرح نتیجہ نہیں نکل سکتا، کہ ہمارے معنی بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں۔

مراد و معنی کا احساس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتا ہے۔ یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے، جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی، اور یہ ان کو اس طرح سے علٰحدہ کر کے جانچ پرکھ اور تامل نہیں کر سکتا، جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کیڑے کو پن میں لگا کر الٹ پلٹ کر دیتا ہے۔ اس کا تعلق معروض کے حاشیہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے، جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے لاتعداد اعمال ہوتے ہیں، جن کا ان کے خفیف اور پیچیدہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا۔ ہندسی کے سامنے ایک شکل ہوتی لیکن وہ اس امر سے پوری طرح پر واقف ہوتا ہے، کہ اس کے خیالات اور لاتعداد اشکال پر بھی منطبق ہوتے ہیں، اور اگرچہ خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں، ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے، لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شئے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جملوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں، ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے، اور میری آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو، لیکن اس کے ساتھ لفظ ادا کرتے اور تصویر کا تمثل قائم کرتے وقت، میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں، مجھے اس وقت بھی علم ہو۔ مثلاً جب میں یہ کہتا ہوں کہ جونس کس قدر حیرتناک

انسان ہے، تو اس وقت مجھے پوری طرح سے علم ہوتا ہے، کہ اس ضمن میں میں نے انسان سے نپولین بونا پارٹ اور اسمتھ کو مستثنےٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرتناک شئے ہے، تو اس سے میں کسی شئے کو مستثنےٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شئے کو جو اس کے بغیر شور و شغب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک فہمیدہ شئے میں منتقل کر دیتا ہے، اور میرے فکر کے آئندہ حصے کے تعین کا باعث ہوتا ہے، یعنی بعد کے کل الفاظ و تمثالات کو ایک خاص طریق پر متعین کر دیتا ہے۔ باب ۱۱ میں ہم نے بیان کیا تھا، کہ تمثال بطور خود جو مرکز ہوتی ہے، عملی طور پر خیال کا سب سے کم اہم حصہ ہوتی ہے۔ لہذا ہمارا حاشیہ کا جو نظریہ ہے وہ اسمیتی اور تعقلیتی جھگڑے کے متعلق جہاں تک کہ اس کا نفسیات سے تعلق ہے، نہایت تشفی بخش فیصلہ کی طرف لیجاتا ہے۔ ہم کو تعقلیہ کے موافق فیصلہ کرنا لازمی ہے، اور ہم کو یہ دعویٰ کرنا پڑتا ہے، کہ اشیا اوصاف علایق اور جو کچھ عنصر بھی کل تجربہ سے علیحدہ ہوں جس میں کہ یہ وقوع میں آئے تھے، ان کا خیال کرنے کی قوت ہمارے فکر کا مسلم ترین فعل ہے۔

کلّی مجردات کے بعد کلیات کو لو۔ حاشیہ جو ہم کو ایک کے متعلق یقین کراتا ہے وہ اوروں کے متعلق بھی یقین کراتا ہے۔ انفرادی تعقل کچھ ایسا ہوتا ہے، جو اپنے استعمال میں ایک ہی شئے تک محدود ہوتا ہے۔ ایک کلی یا عام تعقل کل جماعت یا قسم کا ہوتا ہے، یا کسی ایسی شئے سے متعلق ہوتا ہے، جو اشیا کی پوری قسم سے تعلق رکھتی ہے۔ مجرد وصف تعقل بجائے خود نہ تو کلی ہے، اور نہ جزئی ہے۔ اگر آج صبح میں سفیدی کو باقی زمستانی منظر سے علیحدہ کر لوں، تو یہ بالکل ایک متعین قسم کا تعقل ہوگا، ایک ایسا وصف جو آپ ہی اپنی نظیر ہے، اور جو پھر کبھی میری مراد ہو سکتا ہے۔ مگر چونکہ میں نے اس کو ہنوز اسی خاص برف سے مخصوص کر کے علیحدہ نہیں کیا ہے، اور نہ دوسری اشیا پر اس کے انطباق کا خیال کیا ہے، اس لئے اس حد تک یہ محض "یہ" یا ایک "یہ" والی صفت جیسا کہ مسٹر بارڈلی اس کو کہتے ہیں، یا ایک ایسے موضوع کے علاوہ نہیں ہے،

جو ساری دنیا سے علٰحدہ ہو۔ صحیح معنی میں یہ اس حالت میں مفرد ہوتا ہے۔ میں نے اس کو منفرد کر لیا ہے۔ اور بعد میں جب میں اس کے استعمال کی تعمیم کرتا ہوں یا تفرید کرتا ہوں، اور میرا خیال یا تو یہ سفید مراد لیتا ہے، یا کل ممکنہ سفید لیتا ہے تو درحقیقت میرے دو نئی چیزیں مراد ہوتی ہیں اور میں دو نئے تعقل قایم کرتا ہوں۔ میرے معنی کے اس قسم کے تغیر کو تمثال کے اس تغیر سے کوئی علاقہ نہیں جو میری ذہنی آنکھ میں ہو سکتا ہے، بلکہ محض اس مبہم شعور سے تعلق رکھتا ہے جو اس حلقے کی تمثال کے گرد ہوتا ہے، جس کے لیئے اس کا استعمال مقصود ہوتا ہے۔ ہم اس مبہم شعور کا اس سے زیادہ واضح بیان پیش نہیں کر سکتے جو صفحہ ۲۴۹ صفحہ ۲۶۶ پر درج کیا گیا ہے۔ مگر یہ اس کے وجود سے انکار کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

لیکن اسمیہ اور روایتی تعقلیہ ان سادہ واقعات کے اندر نہایت شدید بحث کا مواد پاتے ہیں۔ ان کے اذہان اس خیال سے پر ہیں، کہ تصور احساس یا شعوری حالت اپنی کیفیت سے واقف ہو سکتی ہے۔ اور اس امر پہ دونوں متفق ہیں کہ اس قسم کا تصور یا شعوری حالت بالکل متعین بے نظیر اور عارضی شئے ہوتی ہے مگر یہ بات ان کو دشوار معلوم ہوتی ہے کہ ایسی شئے کسی مستقل یا کلی علم کی کیسے حامل ہو سکتی ہے۔ کلی کا علم کلی ہی سے ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایک شئے سے اس کے مشابہ ہی کا علم ہو سکتا ہے وغیرہ۔ عالم و معلوم کے ان تناقضات میں ہمنوائی پیدا کرنے سے قاصر رہنے کی بنا پر ہر فریق ان میں ایک کو بچانے کے لیئے دوسرے کو دفن کر دینے پر تلا ہوا ہے۔ اسمیہ شئے معلوم کی لغویت کا خاتمہ کرنے کے لیئے اسی امر سے انکار کرتے ہیں کہ یہ کبھی کلی ہو سکتی ہے تعقلیہ عالم کا خاتمہ کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ ذہنی حالت ہی نہیں ہوتی کیونکہ یہ چشمہ فکر کا ایک فنا ہو جانیوالا ٹکڑا ہے، اور یہ اسی قسم کا واقعہ ہے جس قسم کے حسیت کے دوسرے واقعات ہوتے ہیں۔ وہ اس کے بجائے کلیات کا مبداء علم عقل خالص یا ایغو کو کہتے ہیں، جس کے فعل کو لائق احترام نہیں تو کم از کم معجزہ ضرور خیال کیا جاتا ہے، اور جس کی تشریح و توجیہ کرنا یا آسان تر اصطلاحات میں تحویل کرنا کفر سے کم نہیں کیا جاتا۔ اصول اعلیٰ کو ابتداً کلیات علم کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے فرض کیا گیا تھا، مگر بعد میں اس کو ہر قسم کے فکر کے لیئے لازمی قرار دیا

جاتا ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے فکر میں ایک کلی عنصر موجود ہوتا ہے۔ لیکن اسمیہ عمل خالص محترم اصول اور احترامی انداز سے نفرت کرتے ہیں۔ وہ خود کو یہ کہہ کر مطمئن کر لیتے ہیں، کہ ہمارا یہ فرض کرنا ہی غلطی ہے، کہ ہم کبھی کلی کو دیکھتے ہیں۔ جس شئے نے ہم کو پریشان کر رکھا ہے، وہ محض انفرادی تصورات کا جم غفیر ہے جو ہر وقت ایک نام کے سننے سے تہیج ہو سکتا ہے۔

اگر ہم ان دونوں گروہوں کے مصنفین کے تصانیف کی صفحہ گردانی کریں تو کلی اور جزئی کی بحث کے اس تمام طوفان میں یہ معلوم کرنا ناممکن ہوتا ہے کہ مصنف کس وقت تو ان کلیات سے بحث کرتا ہے جو ذہن کے اندر ہوتے ہیں اور کس وقت خارجی کلیات سے بحث کرتا ہے ان دونوں کو اس قدر گڈمڈ کر رکھا ہے کہ جس کی کوئی حد نہیں۔ مثلاً جیمس فیریر اسمیہ کے مخالف مصنفوں میں سب سے عمدہ مصنف ہے۔ مگر جن لوگوں کو قدرت نے ذہن رسا عطا کیا ہے، دیکھیں کہ کتنی مرتبہ وہ مندرجہ ذیل جملوں میں معلوم سے عالم پر جست کر جاتا ہے اور دونوں سے وہ اوصاف منسوب کرتا ہے جو اس کو ان میں سے کسی ایک میں ملتے ہیں۔

"فکر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مفرد یا جزئی سے مثال (تعقل) یا کلی پر آجائے... تصورات لازمی ہیں، کیونکہ ان کے بغیر کسی قسم کا فکر نہیں ہو سکتا یہ اس اعتبار سے کلی ہوتے ہیں کہ ان میں وہ جزئیت بالکل نہیں ہوتی، جو حسِ محض کے تمام مظاہر کی خصوصیت ہوتی ہے۔ اس کلیت کی نوعیت کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ غالباً اس غایت کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کا جزئی سے تقابل کیا جائے۔ یہ سمجھنا دشوار نہیں ہے، کہ ایک حس جو حاسہ کا مظہر ہوتی ہے، جزئی سے کبھی کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔ اس حیثیت میں یعنی اس کی خالص جزئیت میں اس کا بالکل خیال نہیں ہو سکتا۔ خود خیال کرنے کے عمل میں اس کے علاوہ اور کوئی شئے نمودار ہوتی ہے، اور یہ کوئی اور شئے جزئی نہیں ہو سکتی.... ظاہر ہے کہ جس طرح سے ایک جزئی کا فکر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سے دس کا بھی نہیں ہو سکتا...... فکر میں ہمیشہ ایک شئے زاید پیدا ہوتی ہے، جو دوسرے جزئیات کا بے پایاں امکان ہوتا ہے.... وہ غیر محدود شئے زائد جس کی یہ امثلہ ہوتے ہیں ایک "کلی" ہوتا ہے۔ تصور یا کلی کی ذہن میں تصویر قائم نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سے تو یہ فوراً جزئی بنجائے گا... ایک

تصور کی تمثال ذہن میں قائم کرنے سے قاصر رہنا ہماری قوتوں کے محدود و ناقص ہونے کی بنا پر نہیں ہے بلکہ یہ ایسی خصوصیت ہے جو خود ہماری ذہانت کی خلقت کے اندر ہوتی ہے۔ یہ مفروضہ کہ کلی معروض حواس یا معروض تمثل ہو سکتا ہے ایک تناقض کو مستلزم ہے۔ اس طرح سے تصور تمثال کے بالکل برعکس ہے۔"

اسمیہ ایک ظاہری کلی کو تسلیم کر لیتے ہیں، یعنی یہ کچھ ایسی شئے ہوتی ہے جس کے متعلق ہم خیال کرتے ہیں، گویا کہ یہ کلی ہو، اگرچہ یہ کلی نہیں ہوتا۔ اور اس کچھ شئے کے متعلق جو کچھ وہ کہتے ہیں (جس کو یہ جزئی تصورات کی غیر محدود تعداد بتاتے ہیں) ذہنی اور خارجی نقاط نظر کے اندر دہی ڈانواڈول پن نظر آتا ہے۔ پڑھنے والا کبھی یہ نہیں بتا سکتا کہ جس تصور کا ذکر ہے، وہ عالم ہے یا معلوم ہے۔ خود مصنف امتیاز نہیں کرتے۔ وہ ذہن کے اندر کچھ ایسی شئے پانی چاہتے ہیں، جو ذہن کے خارج شئے سے مشابہ ہو، اگرچہ یہ مشابہت کتنی ہی مبہم ہو۔ ان کے خیال میں اگر مشابہت ثابت ہو جائے تو پھر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ جیمس مل لکھتا ہے۔

ہم کہینگے لفظ انسان پہلے ایک فرد کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ پہلے یہ اسی شخص کے تصور سے ربط رکھتا ہے، اور اس میں اس شخص کا تصور پیدا کرا دینے کی قوت آجاتی ہے۔ اس کے بعد یہ دوسرے فرد پر استعمال ہوتا ہے، اور پھر تیسرے پر اور پھر اوروں پر یہانتک کہ یہ لاتعداد تصورات سے ائتلاف پاجاتا ہے، اور اس میں غیر محدود تصورات کے یاد دلانے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے، جب کبھی یہ لفظ نظر کے سامنے آتا ہے، تو واقعاً لاتعداد اشخاص کے تصورات کو تازہ کرتا ہے، اور ان میں باہم نہایت قریبی تعلق پیدا کرکے، ان کا ایک مرکب تصور قائم کر دیتا ہے..... یہ بھی صحیح ہے کہ جب ایک تصور ان تصورات کی کثرت سے جن کا یہ حال ہوتا ہے، ایک حد تک مرکب و پیچیدہ ہو جاتا ہے، تو یہ لازماً مبہم ہو جاتا ہے..... اور یہ ابہام اس میں شک نہیں، اس اصرار کا جو اس سے متعلق رہا ہے، اصل باعث ہے جو ... اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ لفظ انسان ایسا لفظ نہیں جو سادہ تصور رکھتا ہو، جیسی کہ اہل حقیقت کی رائے تھی۔ نہ ایسا لفظ ہے، جس میں کوئی تصور ہو ہی نہیں، جیسا کہ (قدیم) اسمیہ کا خیال تھا۔ بلکہ

یہ ایسا لفظ ہے، جو غیر محدود تصورات کو ائتلاف کے اٹل قوانین پیدا کرتا ہے، اور ان کو نہایت پیچیدہ اور مبہم تصوریں مرکب کرتا ہے مگر یہ تصور مرکب و پیچیدہ ہونے کی وجہ سے ناقابل فہم نہیں ہوتا۔"

برکلے تو پہلے ہی کہہ چکا ہے۔

"ایک لفظ مجرد و عام تصور کی نہیں بلکہ بہت سے جزئیوں کی علامت بن کر عام بنتا ہے، جن میں سے کوئی ایک ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ ایک تصور جو بطور خود جزئی ہو، اگر اس کو ایک ہی قسم کے تمام جزئی تصورات کا قائم مقام بنا دیا جائے تو یہ کلی بنجاتا ہے۔"

"قائم مقام ہوتا جانتا نہیں" "عام بنجاتا ہے" کسی عام شئے سے واقف نہیں ہوتا، جزئی تصورات جزئی اشیا نہیں — ہر جگہ جاننے کے واقعہ کے اظہار کرنے میں ایسی بزدلی سے کام لیا جاتا ہے، اور اس کو تصورات کے وجود کی ایک شکل میں ڈھالنے کی نہایت ہی افسوسناک طور پر کمزور کوشش کی جارہی ہے اگر جس واقعہ کا تعقل ہوتا ہے، وہ غیر محدود حقیقی اشیا ہوتی ہیں، اور اس میں ایک جماعت کے کل ممکن افراد شامل ہوتے ہیں، تو صرف یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ اگر ہم کو ایک لمحہ کے لئے صرف چند تصورات ہی ذہن میں ٹھونس دینے کے لئے مل جاتے تو ان میں سے ہر ایک کا وجود جماعت زیر بحث کے ایک فرد کے جاننے اور اس کی مراد رکھنے کے مساوی ہوگا۔ اور ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوگی کہ ہمارا شمارہ پریشان ہو جائے گا اور یہ امر مشکوک رہ جائے گا کہ آیا جماعت کے کل ممکن افراد اس میں تشفی بخش طور پر جگہ پا گئے ہیں یا نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ یہ بالکل لغو ہے۔ ایک تصور نہ تو وہ ہوتا ہے جس کو یہ جانتا ہے نہ اس کو جانتا ہے، جو کہ یہ ہوتا ہے، اور نہ، ایک ہی تصور کی نقول کے حجم غفیر جن کا معکوس صورت میں اعادہ ہوتا ہے یا جو ائتلاف کے اٹل قانون کی بدولت ایک تصور کے اندر داخل ہو جاتے ہیں وہی شئے ہو سکتے ہیں جو کہ ایک جماعت کے کل ممکن افراد کا خیال ہوتا ہے۔ یہ مراد ہماری شعور کے ایک خاص اور علیحدہ ٹکڑے سے ہونی چاہیئے۔ لیکن برکلے ہیوم اور مل کے خیال تصورات کے

کے جم غفیر کا دماغی اصطلاح میں ترجمہ کر لینا ممکن ہے اور اس طرح سے اُن کو کسی حقیقی شئے کے مطابق کر سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے میں ان مصنفوں کے نظریہ کو ان کے مخالفوں کے نظریہ کی نسبت جو کلیات کے تعقل کو ذہن کا ایک خالص فعل سمجھتے ہیں، کم بے مغز سمجھتا ہوں۔ اگر ہر تصور کی خاص مضمر عصبی عمل کے مطابق ہو تو ان مضمر اعمال کے مجموعہ کا شعوری متلازم ایک نفسی حاشیہ ہو سکتا ہے، جو بالکل کلی معنی یا مراد کے مساوی ہوگا، یعنی جس نام یا ذہنی تصویر کو استعمال کیا جا رہا ہے، اس کے معنی ایک جماعت کے کل ممکن افراد کے ہیں۔ دماغی اعمال کی ہر ممکن پیچیدگی کے ذہن میں کوئی نہ کوئی متلازم ہونا ضروری ہے۔ ایک مجموعہ اعمال ایسے لفظ کے غیر محدود معنی کے مطابق ہونگے جیسے کہ انسان ہے۔ دوسرے مجموعۂ اعمال سے اس کے جزئی معنی متعلق ہونگے۔ تیسرے مجموعۂ اعمال سے اسی لفظ کے کلی معنی متعلق ہونگے۔ جو خیال ان اعمال میں سے کسی ایک کے مطابق ہوتا ہے، وہ خود ایک عدیم المثال اور منفرد واقعہ ہوتا ہے، جس کا اس کے خاص عصبی عمل سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کے بیان کرنے کا میں دعویٰ نہیں کر سکتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس واقعے کے مقابلے میں کہ ہر تعقل (اب جس چیز کا بھی یہ ہو) ذہن کے غیر متغیر مقبوضات میں سے ہوتا ہے، یہ سوال کہ آیا اس سے ایک شئے مراد ہے، یا ایک جماعت مراد ہے، یا ایک غیر محدود وصف مراد ہے، کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی منفردات جزئیات غیر محدودات و کلیات سے ہر طرح ملے جلے ہوتے ہیں۔ ایک فرد کو جب باقی دنیا سے علیٰحدہ کر کے پہچانا جاتا ہے، تو اس کا اسی قدر تعقل ہوتا ہے، جس قدر کسی اس کے بہت ہی عام اور لطیف وصف کا ہوتا ہے، مثلاً جیسے کہ وجود ہے۔ ہر نقطہ نظر سے عام تعقلات کے اندر جو محیط عالم خصوصیت پائی جاتی ہے، وہ حیرت انگیز ہے۔ فلاطون و ارسطو سے لیکر اس زمانہ تک کے فلاسفہ جزئی کے علم سے نفرت کرنے اور کلی کی پرستش کرنے میں ایک دوسرے سے کیوں سبقت لیجانا چاہتے ہیں، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی۔ کیونکہ زیادہ واجب التعظیم علم زیادہ واجب التعظیم چیزوں کا ہونا چاہیے اور یہ ظاہر ہے کہ جن چیزوں کی کوئی قدر و قیمت ہے، وہ حقیقی و منفرد

چیزیں ہوتی ہیں۔ کلی خصوصیات میں صرف یہ فائدہ ہے کہ ان سے ہم استدلال کے ذریعہ نئی حقائق کو جان سکتے ہیں۔ علاوہ بریں کسی شخص کے اپنے معنی کو منفرد چیزوں تک محدود رکھنے کے لئے غالباً اس سے بھی زیادہ پیچیدہ دماغی اعمال کی ضرورت ہے جتنے کہ منفرد کے علم کو کل اشیا پر وسعت دینے کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں، اور علم کا اسرار بہرحال عظیم الشان ہے خواہ یہ کلی کا ہو یا منفرد چیزوں کا۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ کلی کے روایتی احترام کو غلط وجدانیت یا فلسفی کا مغالطہ قرار رکھ سکتے ہیں۔

(جو کچھ صفحہ ۲۲۹ صفحہ ۲۳، کے بیان سے لازماً مترشح ہوتا ہے، اور جو کچھ اتبک ہمارے تمام دعاوی میں مضمر رہا ہے اس کے بعد) یہ کہنا ضروری نہیں معلوم ہوتا کہ کسی شئے کا دوبار تعقل نہیں ہوسکتا، بغیر اس کے کہ اس کا ذہن کی بالکل دو مختلف حالتوں سے تعقل نہ ہو۔ مثلاً میری دستی کرسی ایسی شئے ہے جس کا میں ایک تعقل رکھتا ہوں۔ میں اس کو کل بھی جانتا تھا اور جب میں نے دیکھا تو اسکو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر میں اس کو آج بھی وہی کرسی خیال کروں جس کو میں نے کل دیکھا تھا، تو ظاہر ہے کہ خود یہ تعقل کہ یہ وہی کرسی ہے، جس کو میں نے کل دیکھا تھا فکر کا ایک زاید جزو ہے، جس کی داخلی ساخت لازمی طور پر نتیجہ کو متغیر کر دیگی۔ مختصر یہ کہ یہ امر منطقی طور پر ناممکن ہے کہ ایک ہی شئے کو ایک ہی خیال کی دو تدریجی نقلیں ایک ہی معلوم ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن خیالوں کے ذریعے سے ہم جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شئے مراد ہے، ان کا ایک دوسرے سے بہت مختلف ہونا لازمی ہے۔ ایک شئے کا ہم کبھی ایک سیاق وسباق میں خیال کرتے ہیں، اور کبھی دوسرے میں کبھی اس کی ایک متعین تمثال ہمارے سامنے ہوتی ہے، اور کبھی محض علامت ہوتی ہے۔ بعض اوقات ہمارا احساس عینیت محض حاشیہ سے تعلق رکھتا ہے اور بعض اوقات یہ ہمارے فکر کے مغز پر شامل ہوتا ہے۔ ہم کبھی فکر میں شگاف دیکر یہ نہیں بتا سکے کہ اس کے ٹکڑوں میں کونسا ٹکڑا دہ ہے، جس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کونسی شئے مراد ہے۔ مگر با ایں ہمہ ہم ہمیشہ یہ جانتے ہیں کہ کل ممکنہ موضوعوں میں سے کونسا موضوع ہماری مراد ہے۔ یہاں تاملی نفسیات کو ہتیار ڈالدینے چاہیں۔ ذہنی زندگی کے تغیرات اس قدر لطیف ہوتے ہیں کہ وہ

اس کے ذرائع سے رک نہیں سکتے۔ اسے خود کو صرف اس شہادت تک محدود رکھنا چاہیئے، کہ مختلف ذہنی حالتوں سے ایک ہی شئے کا علم ہو سکتا ہے، اور مخالف نظریئے کی تردید کرنی چاہیئے۔

معمولی تصورات کی نفسیات ہمیشہ اس طرح سے گفتگو کرتی ہے کہ ایک ہی شئے کے علم کی حامل، ایک ہی طرح کی بار بار ہونے والی ذہنی حالتیں ہوتی ہیں، اور یہ کہ ایک ہی تصور کا بار بار ہونا لازمی ہی نہیں، بلکہ ایک ہی شئے مراد ہونے کے لئے کافی شرط ہے۔ لیکن اگر ایک ہی تصور بار بار ہونے لگے، تو اس سے ایک شئے کے علم کے بار بار ہونے کی غایت تو قطعاً فوت ہو جائے گی۔ اس کے معنی تو یہ ہونگے کہ ہم محض پہلی حالت کی جانب پلٹ گئے، اور اس اثنا میں ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہ ہوا، اور اس امر کا بھی احساس نہ رہا، کہ اس سے پہلے یہ حالت گزر چکی ہے۔ ہم اس طرح سے خیال نہیں کرتے۔ اصولاً ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ جس شئے کا ہم اس وقت خیال کر رہے ہیں، اس کا ہم پہلے بھی خیال کر چکے ہیں۔ موضوع کا تسلسل اور استقلال ہمارے تعقل کی اصل اساس ہے۔ ہم پہلے مسئلہ اور پہلے حلوں کو پہچانتے ہیں، اور ہم مجہولوں میں یکے بعد دیگرے اصلاح و تغیر کرتے ہیں، مگر موضوع کو نہیں بدلتے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فکر احکام کے صادر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ احکام کا ایک سلسلہ ایک ہی شئے کے متعلق ہو۔ عام عملی اصول جو ہم کو فکر کے باقی رکھنے کی جرأت دلاتا ہے، یہ ہے کہ فکر کرنے سے ہم شئے کے متعلق بہت سے حکم لگا سکینگے، بہ نسبت اس کے کہ ہم فکر نہ کریں۔ تدریجی فیصلوں میں اشیا پر ہر قسم کے نئے اعمال کئے جاتے ہیں، ہر قسم کے نئے نتائج مرتب ہوتے ہیں، بغیر اس احساس کے کہ اصل موضوع یا بحث نظر سے اوجھل ہو۔ ابتداءً ہمارے سامنے محض موضوع ہوتا ہے۔ پھر ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور آخر میں پھر یہ ہمارے پاس زیادہ بہتر اور صحیح تر صورت میں ہوتا ہے۔ ایک سادہ تعقل کی جگہ ایک مرکب تعقل لے لیتا ہے، لیکن اس کے ساتھ اس امر کا کامل شعور ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شئے سے متعلق ہیں۔

رہنے اور عمل کرنے میں جو فرق ہے، وہ ذہنی عالم میں بھی ایسا ہے،

جیسا کہ مادی عالم میں ہے۔ جس طرح ہمارے ہاتھ میں لکڑی کا ٹکڑا اور چاقو ہو سکتے ہیں، بغیر اس کے کہ ہم دونوں کے ساتھ کچھ بھی نہ کریں، اسی طرح سے ہمارا ذہن ایک شئے کے وجود سے واقف ہو سکتا ہے، مگر اس کے باوجود نہ تو اس کی طرف متوجہ ہو، اور نہ اس کا امتیاز کرے، نہ اس کے مقام کا تعین کرے، نہ اس کا کسی اور شئے سے مقابلہ کرے، نہ اس کو گنے نہ اسے پسند کرے، نہ ناپسند کرے، نہ اس سے کوئی نتیجہ نکالے، نہ اس کو اس طرح سے پہچانے، کہ یہ پہلے ہو چکی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کی طرف مدہوشی کے ساتھ گھورنے کے بجائے ہم ایک لمحہ میں اپنی تعقلیت کو مجتمع کر سکتے ہیں اور اس کا مقام و جنس تعین کر سکتے ہیں اس کو شمار کر سکتے ہیں اور اس پر حکم لگا سکتے ہیں۔ اس سب قصہ کے اندر کوئی بات ایسی نہیں جس کو ہم اپنے تاملی کام کے شروع ہی میں مسلم نہ مان چکے ہوں یعنی حقائق خارج از ذہن، افکار اور ان دونوں کے مابین وقوف کے فکنندہ رشتے۔ معطیات حس پر افکار کے عمل کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جس ترتیب سے تجربہ ہوتا ہے وہ بالکل بدل جاتی ہے یعنی تجربی اور تعقلی دنیائیں مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً روشنی کا کوئی ایسا نقطہ نہیں ہے جس کو میں اٹھا کر کنکری کہہ دوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس طرح سے زمان و مکان پر پڑوسیوں سے علیحدہ نہیں ہوتا اور اس کا خیال ایسی اشیا کی ساتھ نہیں ہوتا جو طبعی طور پر اس سے فطرت کی خلیج سے جدا ہیں۔ دیکھو ایک تو واقعات کا ہم کو فطری طور پر تجربہ ہوتا ہے اور ایک یہ طبیعیات کی کسی درسی کتاب میں منطقی قوانین کے تحت درج ہوتے ہیں تعقلی اسکیم ایک طرح کی چھلنی ہے جس میں ہم دنیا کے مافیہ کو جمع کر لینا چاہتے ہیں۔ اکثر واقعات و علائق اس کے سوراخوں میں سے نکل جاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے لطیف یا غیر اہم ہوتے ہیں کہ کسی تعقل میں جمنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن جب کوئی ایسی طبیعی حقیقت نظر کے سامنے آتی ہے کہ اس میں اور کسی دوسری تعقلی حقیقت کا تعلق معلوم ہوتا ہے تو یہ چھلنی میں سے گذرنے نہیں پاتی۔ اور وہ تمام محمولات و علائق جن سے اس کو شناخت کیا گیا ہے اس کے بھی محمولات و علائق بنجاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اس چھلنی کا جال عمل کرتا ہے۔ اس طرح سے وہ عمل وقوع پذیر ہوتا ہے جس کو مسٹر ہاگسن اور اکی نظام عالم کا تعقلی نظام عالم

میں انتقال کہتے ہیں۔

باب ۲۲ میں ہم بیان کرینگے کہ کسطرح یہ انتقال ہمیشہ کسی ذہنی دلچسپی کے لئے ہوتا ہے اور وہ تعقل جس سے ہم ذرائے حسی تجربہ کو لیکر اس پر عمل کرتے ہیں در حقیقت محض غایتی آلہ ہوتا ہے۔ یہ تعقل کرے ذہن میں قائم کرنے معنی کو مضبوطی کے ساتھ قبضہ میں رکھنے کا کل فعل اس کے علاوہ کچھ ظاہر نہیں کرتا تعقل کرنے والا ایسا جاندار ہے جس کے ذاتی اغراض و مقاصد ہیں۔ اس لئے تعقل پر بہت کچھ کہنے کی ضرورت ہے مگر فی الحال اسی قدر کافی ہوگا۔

بابُ سیزدہم

امتیاز و مقابلہ

عام طور پر یہ بات دیکھنے میں آئی ہے، کہ بعض لوگوں کے حواس بعض کے مقابلے میں زیادہ ذکی ہوتے ہیں، اور بعض کے اذہان اس قدر قوی ہوتے ہیں، کہ وہ بال کی کھال نکالتے ہیں، اور ان کو ایسی بات میں، دو پہلو نظر آجاتے ہیں، جس میں اکثر لوگوں کو صرف ایک ہی پہلو نظر آتا ہے۔ زمانہ ہوا کہ لاک نے کہا تھا، کہ قوت امتیاز ہی ایسی استعداد ہے، جس میں انسان باہم مختلف ہوتے ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے لکھا ہے وہ اس لائق ہے کہ اس کو اس باب کا مقدمہ بنایا جاتا ہے۔

ہمارے اذہان میں ایک اور استعداد چند تصورات میں امتیاز کرنے اور ان کے پہچاننے کی ہوتی ہے۔ کسی شئے کا اجمالی طور پر ایک پریشان و مبہم تصور قائم کرنا کافی نہیں ہوتا۔ جب تک ذہن کو مختلف اشیا اور ان کے اوصاف کے مابین ادراک نہیں ہوتا، اس وقت تک یہ بہت ہی تھوڑے علم کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگرچہ ہمارے گرد و پیش کی چیزیں، ہم کو اسی طرح سے متاثر کرتی رہیں، جس طرح سے اب متاثر کرتی ہیں، اور یہ ذہن مسلسل فکر میں مصروف رہے۔ اس ایک چیز سے دوسری چیز کے علحدہ کرنے، اور امتیاز کرنے کی استعداد پر چند بہت ہی

عام دعاوی کی شہادت اور ان کا تیقن مبنی ہے، جن کو مسلمہ حقائق سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ لوگ اس علت کو تو نظر انداز کر جاتے ہیں، جس کی بنا پر ان کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کو کلیتہً یکساں خلقی ارتسامات سے منسوب کرنے لگتے ہیں حالانکہ یہ بات فی الحقیقت ذہن کی اس امتیازی استعداد پر مبنی ہوتی ہے، جس سے یہ دو تصوروں کے مختلف ہونے کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن اس کا اور ذکر آئندہ آئے گا۔

یہ بات کہ تصورات کے مابین صحیح طور پر امتیاز کرنے میں جو نقص رہجاتا ہے وہ کس حدتک آلات حس کی کندی اور ان کے قصور پر مبنی ہوتا ہے، یا فہم کے کافی ذکی نہونے یا کافی مشاق نہونے یا متوجہ نہونے پر مبنی ہوتا ہے، یا عجلت پر مبنی ہوتا ہے، جو بعض مزاجوں میں فطری ہوتی ہے، اس کی تحقیق کی میں یہاں کوشش نہ کروں گا۔ صرف اس قدر کہدینا کافی ہے، کہ یہ ایسا عمل ہے جس کا ذہن خود غور کر کے اپنے طور پر مشاہدہ کر سکتا ہے۔ یہ اس کے باقی علم کے لئے اس قدر اہمیت رکھتی ہے، کہ جس حدتک خود یہ استعداد کند ہوتی ہے، یا اس سے صحیح طور پر کام نہیں لیا جاتا، اس حدتک ہمارے تصورات مبہم اور ہمارا استدلال و نتیجہ پریشان و غلط ہوتا ہے۔ اگر تصورات کو حافظہ مستحضر رکھنے میں اجزا کی تیزی مشتمل ہوتی ہے، تو اس طرح سے ان کے غیر پریشان رکھنے، اور جہاں خفیف سا بھی فرق ہو وہاں امتیاز کر سکنے میں نتیجہ کی صحت استدلال کی صفائی پائی جاتی ہے، جو ایک آدمی کو اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ لہذا عام طور پر جو کہا جاتا ہے، کہ جو لوگ حاضر جواب ہوتے ہیں، اور عمدہ یادداشت رکھتے ہیں، ان کی رائے اس قدر صائب اور ان کا استدلال اس قدر گہرا نہیں ہوتا۔ کیونکہ حاضر جوابی زیادہ تر بہت سے تصورات کے جمع رکھنے اور جہاں کہیں کوئی مشابہت یا مقارنت ہو ان کو تیزی اور تنوع کے ساتھ ترکیب دینے پر مشتمل ہوتی ہے جس سے دلپسند تصویریں اور خوش نما منظر تخیل کے سامنے آتے ہیں۔ اس کے برعکس فیصلہ نہایت ہی ہوشیاری سے ایک تصور کو باقی تصوروں سے علیحدہ کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں اس امر کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ خفیف ترین فرق بھی نظر انداز نہونے پائے، کیونکہ بصورت دیگر مشابہت اور مناسبت کی بنا پر ہم ایک شئے کو دوسری کے مطابق سمجھنے لگیں گے۔ یہ طرز عمل استعارہ اور ایہام

کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ استعارہ تو زیادہ تر بذلہ سنجی کے اس التذاذ و خوش طبعی پر مشتمل ہوتا ہے، جو تخیل کو اس شدت سے متاثر کرتا ہے، اور اسی بنا پر لوگ اس کو بہت پسند کرتے ہیں کہ اس کا حسن پہلی نظر میں نمایاں ہو جاتا ہے، اور اس کے اندر جو کچھ حقیقت یا استدلال ہوتا ہے، اس کے جانچنے کیلئے کسی قسم کی محنت کی ضرورت نہیں ہوتی۔"

لیکن لاک کے متاخرین نے اس راہ میں قدم بڑھانے میں سستی سے کام لیا جس کے مفید ہونے کے متعلق ان کے استاد نے اشارہ کیا تھا۔ اور انھوں نے امتیاز کے مطالعہ سے اس قدر بے اعتنائی برتی ہے، کہ کہا جا سکتا ہے قدیم انگریزی علمائے نفسیات نے اس کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کیا۔ ان کے ہاتھ میں تو ائتلاف آگیا تھا، اسی کو وہ ذہن کی سب سے بڑی قوت سمجھتے تھے۔ ڈاکٹر مارٹینو نے بین کے فلسفہ پر جو تبصرہ کیا ہے، اس میں لاکی گروہ کے اس ایک رخہ پن پر بعض نہایت عمدہ باتیں کہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہماری ذہنی تاریخ دیکھنے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔ "کہ اس سے پیہم نئے مرکبات بنتے رہتے ہیں۔ ائتلاف ارتباط امتزاج ناقابل ارتفاع ربط سب کے سب کثرت معطیات سے کسی وحدت نتیجہ کی جانب تغیر کو ظاہر کرتے ہیں۔ لہٰذا عمل کی اگر توجیہہ کرنی ہو، تو اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اول تو اصلی اجزائے ترکیبی کا صحیح بیان، اور پھر ان کی ترکیب کے قوانین کا صحیح بیان۔ جس طرح سے علم کیمیا سے ہم کو پہلے سادہ عناصر کی ایک فہرست دستیاب ہوتی ہے، اور پھر ان کی ترکیب کے اصول ملتے ہیں [illegible] اوصاف [illegible] سے آخری شرط کو تو ائتلافی نفسیاتی پورا کر دیتے ہیں۔ مگر پہلی شرط کو [illegible] کرتے۔ یہ عناصر کی فہرست پر متفق نہیں ہیں یعنی ان میں باہم ان علامات پر اتفاق نہیں ہے جس سے کہ سادہ اور مرکب کے مابین امتیاز ہو سکے۔ نفسیاتی وحدت مقرر نہیں ہوتی ہارٹلی جس کو وحدت کہتا ہے، مل اس کو نصف درجن یا زائد عناصر کا مرکب بتاتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے اساتذہ کا یہ رجحان ہے، کہ وہ اپنے استاد کے بہتر راستہ سے منحرف ہوتے چلے جاتے ہیں۔ مثلاً ہارٹلی کسی ایک شئے (مثلاً سنگترے) کے کل موجودہ اثر کو ایک مفرد حس کہتا تھا۔ اور اس کا مجموعی طور پر جو بعد میں اثر باقی رہجاتا ہے اس کو ایک مفرد تصور حس کہتا ہے۔ اس کے برعکس اسکے موجودہ زمانہ

کے بتبع اسی اثر کو متعدد حسوں کا مجموعہ کہتے ہیں اور اس کے تصوری شان کو اس سے کہیں زیادہ مرکب مانتے ہیں۔ ایک شئے کا تصور ان کے یہاں بجائے اس کے کہ ابتدائی نقطۂ آغاز ہو تکرار اور تجربے کے پیچیدہ نتائج میں سے ہوتا ہے، اور اس کو اس لئے مبہم بیان کیا جاتا ہے، کہ یہ عادتی ائتلاف کی امتزاجی قوت کی خاص مثال ہوتا ہے چنانچہ جیمس مل لکھتا ہے

"اسی عظیم "قانون ائتلاف سے ہم اپنے ان تصورات کی ساخت کو منسوب کرتے ہیں جو خارجی اشیا کے ہم کو ہوتے ہیں۔ یعنی بعض حسیں اس قدر متواتر ہوتی ہیں، کہ یہ سب مرکب ہو جاتی ہیں، اور ایک تصور کہلاتی ہیں۔ لہذا جس کو ہم تصور شجر تصور حجر تصور انسان یا تصور اسپ کہتے ہیں وہ دراصل بہت سی چیزوں کا تصور ہوتا ہے۔ درخت پتھر گھوڑے انسان (جو اشیا کے نام ہیں) کا نام لیتے ہوئے میں اپنی حسوں کی طرف اشارہ کرتا ہوں، اور ممکن ہے میرا اشارہ محض ان ہی کی طرف ہو۔ پس حقیقت یہ ہے کہ حسوں کے ایک ایسے مجموعہ کو جسے ایک خاص حالت ترکیب میں خیال کیا جاتا ہو محض کسی نام سے موسوم کر دینا ہی تلازم ہے۔ نظر لمس عضلات کی خاص حسیں ایسی حسیں جن کے تصورات کے ساتھ رنگ امتداد کھردرے پن چکنے پن ذائقہ بو کے احساسات اس قدر مل جاتے ہیں کہ ایک تصور معلوم ہونے لگتا ہے، ان کو میں تصور شجر کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔..

"بالکل ایسی ہی بات مسٹر مین کہتے ہیں۔"

بتاتا ہے، کہ جو اشیا ہم کو مختلف حواس کے ذریعہ سے متاثر کرتی ہیں۔ سمندر کے کنارے جو کنکری پڑی ہوتی ہے، اس کی شکل اور رنگ کا عکس آنکھ پر پڑتا ہے۔ ہم اس کو ہاتھ میں لیتے ہیں اور اس طرح سے شکل کے ارتسام کا اعادہ ہوتا ہے، اور لمس کا احساس بھی ہوتا ہے۔ دو کنکریوں کو باہم ٹکراتے ہیں، تو ایک خاص قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ اس قسم کی شئے کا ارتسام باقی رکھنے کے لئے ان تمام مختلف نتائج میں ائتلاف ہونا چاہئے۔ اس قسم کا ائتلاف جب پختہ ہو کر قوی ہو جاتا ہے، تو یہ ہمارا کنکری کا تصور یا اس کا ذہنی فہم ہوتا ہے۔ اب اس سے جب عضوی دنیا پر آتے ہیں، اور گلاب کے ایک پھول کو توڑتے ہیں، تو ہماری آنکھ اور ہمارے ہاتھ کو وہی احساسات رنگ و لمس ہوتے ہیں، اور اس کے ساتھ بو اور ذائقے کے احساس علاوہ ہوتے ہیں۔

ان تمام احساسات کو ایک مجموعے کی صورت میں جمع ہونے کے لئے ایک خاص مدت ضروری ہوتی ہے، جس سے ہمارے ذہن میں عملی طور پر ایک گلاب کی ایک تمثال قائم ہو جاتی ہے۔ جب ان کا پوری طرح سے اکتساب ہو جاتا ہے، تو ان خاص ارتسامات میں سے کوئی ایک باقی کا احیا کر دیتا ہے۔ محض گلاب کی خوشبو اس کی شکل اس کی خار دار ٹہنی کی یاد کل ارتسام کو نظر کے سامنے لاکر حاضر کر دیتی ہے۔"

"اب اشتقاق کی یہ ترتیب، جس میں ہمارے خارجی علم کا آغاز متعدد ارتسامات سے کیا جاتا ہے، اور انجام اس کا وحدت پر ہوتا ہے، اس کے متعلق ہم یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہماری ذہنی تاریخ کو بالکل منقلب کر دینے کے مرادف ہے۔ ہمارے خیال میں ہارٹلے نے جو ان مناقذ کی تعداد کی طرف اعتنا نہیں کیا، جن سے کہ ایک شئے سے ہم متاثر ہوتے ہیں، اور اس کے باوجود نتیجہ کو ایک خیال کیا ہے، تو وہ بالکل صحیح راستہ پر ہے اب بھی، جب کہ زندگی ہم کو بہت سے تحلیلی سبق دے چکی ہے، جوں جوں ہم اپنے آپ اور اپنے منظر کی حالت کو متعین کر سکتے ہیں، ارتسامات کی کثرت کا احساس پیچھے کھسکتا جاتا ہے، اور ہماری حالت غیر منقسم شعور کی ہوتی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کو کان میں ایک یکساں بھنبھناہٹ کا احساس نہیں رہتا، یا آنکھوں کے سامنے روشنی کا یا لباس کے وزن کا اگرچہ ہمارے احساس پر ان سب کا عمل ہو رہا ہے۔ اسی قانون کو ایک بار تسلیم کرنے کے بعد ہارٹلے کے نقطۂ نظر کو بہت دور تک لیجانے کی ضرورت ہے۔ یہی نہیں کہ ہر شئے کو اس سے پہلے تو اس کے اوصاف کا علٰحدہ علٰحدہ احساس ہو، ہمارے سامنے مسلم طور پر آنا چاہئے، بلکہ ہمارے گرد وپیش کا کل منظر رفتہ رفتہ اپنی خاموش پائین سے ظہور و تغیر کے ذریعہ ایک ایک شئے کر کے علٰحدہ آنا چاہئے۔ حتیٰ کہ خود ہماری اپنی ذات کو دنیا کے مقابلہ میں ممیز ہونے کے لئے اس تصادم کا انتظار لازمی ہے، جو ان قوتوں میں ہوتا ہے، جو ہم سے خارج ہوتی ہیں اور ہم کو ملتی ہیں۔ سرخ ہاتھی دانت کی گیند جب آنکھ کے سامنے پہلے پہل لائی جاتی ہے اور پھر اس کو ہٹا لیا جاتا ہے، تو یہ اپنی ایک ذہنی تمثال چھوڑ جاتی ہے، جس کے اندر وہ تمام چیزیں جمع ہوتی ہیں، جن کا ہم کو بیک وقت احساس ہوا تھا۔ اب اس کے بعد اگر سفید گیند لائی جائے، تو اس تمثال سے بنائے تقابل، ایک وصف سرخی کا علٰحدہ

ہو کر ذہن میں نمایاں ہو جائے گا۔ اب سفید گیند کی جگہ ایک انڈا لا ؤ، تو یہ نیا فرق اس گیند کی شکل کے خیال کو نمایاں کرے گا۔ اس طرح سے وہ شئے جو ماحول سے صرف ایک شئے کے طور پر علیحدہ ہوئی پہلے سرخ، پھر سرخ گول شئے ہو جاتی ہے وغیرہ۔ لہذا بجائے اس کے کہ اوصاف کا احساس علیحدہ ہو اور پھر یہ مل جل کر ہم میں اس شئے کا احساس پیدا کریں، شئے کا احساس ان سے پہلے ہوتا ہے، اور اپنی وحدت میں سے یہ ایک ایک کرکے ان کو ہمارے علم میں لاتا ہے۔ اس انتشار میں اصل مرکزے کی خاص نوعیت یا نام کبھی زائل نہیں ہوتا۔ اس سے جو فرق ظاہر ہوتا ہے، وہ محض ایک وصف ہوتا ہے، جس کو ایک صفت سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہم یہ خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، کہ شئے ان اوصاف پر مشتمل نہیں، بلکہ انکی حامل ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس بات کو ہمارا دل کبھی پوری طرح پر قبول نہیں کرتا، کہ اوصاف کا کوئی منتشر مجموعہ کبھی ان کے مل جانے سے ایک شئے بن سکتا ہے۔ کل کی وحدت منتشر ہوتی ہوئی محسوس نہیں ہوتی، اور یہ معلوم نہیں ہوتا، کہ یہی اوصاف کے اندر بتدریج تحلیل ہوتی جا رہی ہے۔ اس کا ایک وجود رہتا ہے جو اس کو نمایاں ہونے والے وصف کے مقابلہ میں شئے بناتا ہے، جو اس کا مظہری محمول ہوتا ہے۔ اگر اپنی ذات اور عالم کے مابین، شئے اور اس کے ماحول کے مابین، شئے اور اس کے وصف کے مابین یہ دائمی عمل امتیاز نہ جاری رہتا، تو انتزاع کی جانب کوئی قدم نہ اٹھ سکتا۔ اوصاف کی جانب ہماری توجہ منعطف نہ ہو سکتی۔ اور اگر ہمارے دس ہزار شعور بھی ہوتے تو وہ مل کر ایک شعور بنجاتے۔ لیکن اگر صورت حال یہ ہے، تو یہ کہنا کہ حسیں خود کو مجموعوں میں یکجا کر لیتی ہیں، اور اس طرح سے ہمارے لئے وہ چیزیں بنا دیتی ہیں، جن کا ہم خیال کرتے ہیں، نظام فطرت کی قطعی طور پر تکذیب کرنے، اور ہم وقت و جودھن کے متعلق نظریہ کی تمام تر زبان حقیقت کے منقلب کرنے کے مساوی ہے۔ تجربہ کی ترقی اور عقل کی تربیت ائتلاف سے نہیں، بلکہ امتیاز سے ہوتی ہے، یہ متعدد ارتسامات کے ایک میں تحویل ہونے پر نہیں، بلکہ ایک کے متعدد ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے۔ صحیح نفسیاتی تاریخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ اپنے کو ترکیبی اصطلاحات میں نہیں بلکہ تحلیلی اصطلاحات میں پیش کرے۔ جوہر، ذہن، علت، مکان کے وہ تصورات جن کو یہ نظام نہایت پیچیدہ خیال کرتا ہے،

جو ایسے لاتعداد عناصر کا آخری نتیجہ ہیں، جو ایک جگہ آکر مل جاتے ہیں، وہ درحقیقت شعور کی پس ماندہ. سادگیاں ہیں، جن کی بقا کو مظہری تجربہ کے گردابوں اور موجوں نے ہاتھ تک نہیں لگایا ہے"

حقیقت یہ ہے کہ تجربہ کی تربیت ارتباط اور افتراق دونوں کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اور نفسیات کا ترکیبی اور تحلیلی دونوں اصطلاحات میں ہونا ضروری ہے ہمارے ابتدائی مجموعوں کو امتیازی توجہ از سر نو تقسیم کرتی ہے، اور دوسری طرف یہ اور مجموعوں کے ساتھ خود ہماری حرکات کے واسطے سے جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصے میں لے جاتی ہیں، یا اس وجہ سے کہ نئی اشیا آتی رہتی ہیں، اور ان کی جگہ لیتی رہتی ہیں، جن سے ہم پہلے متاثر ہوئے تھے، متحد ہوتے جاتے ہیں۔ ہیوم کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ دونوں ایسے انتزاع ہیں، جن کا تجربہ میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ تجربہ تو ابتدا ہی سے ہمارے سامنے مقرون اشیا لاتا ہے، جو باقی دنیا سے جو ان کا زمان و مکان میں احاطہ کئے ہوئے ہے، مبہم سا تعلق رکھتی ہیں لیکن جن کے داخلی عناصر و اجزا میں تقسیم ہو جانے کا امکان ہوتا ہے۔ ان اشیا کو ہم پارہ پارہ کر کے پھر جوڑتے ہیں۔ اپنے علم کو ترقی دینے کے لئے ہمکو ان سے دونوں طرح سے پیش آنا پڑتا ہے، اور یہ کہنا مشکل ہے، کہ کون سے طریقہ کا ان پر زیادہ تر عمل ہوتا ہے۔ مگر چونکہ وہ عناصر جن سے رواجی ائتلافیت اپنی ترکیبات کو عمل میں لاتی ہے، سب امتیاز کے نتائج ہیں جن کو نہایت مبالغہ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، اس لئے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم کو تحلیلی توجہ اور امتیاز کے موضوع پر پہلے گفتگو کرنی چاہیئے۔

کسی جزو کو علیحدہ پہچاننا یا اس کی طرف توجہ کو منعطف کرنا بلا لحاظ اس امر کے کہ اس سے ہماری کیا غرض ہے ایک امتیازی فعل ہوتا ہے۔ صفحہ ۴۰۴ میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ بعض اوقات ہم پر خود بخود ایک بے امتیازی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ ان اشیا کی بابت بھی جن میں امتیاز کرنا ہم کو پہلے سے آتا ہے۔ کلوروفارم یا نائٹرس اوکسائڈ جیسی بے حس کرنے والی چیزیں بعض اوقات اس سے بھی زیادہ کامل بے امتیازی کیفیت پیدا کر دیتی ہیں جس میں عددی امتیاز تو خاص طور پر معدوم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس جانب میں انسان کو روشنی تو نظر آتی ہے، آوازیں

سنائی دیتی ہیں، مگر وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ آیا یہ ایک ہیں یا متعدد ہیں۔ جہاں ایک شئے کے اجزا میں پہلے سے امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک ایک امتیازی فعل کا معمول بن چکا ہے، وہاں ہم شئے کو پھر اس کی قدیم وحدت میں نہیں دیکھ سکتے۔ ان حالتوں میں ممکن ہے، کہ اس کی ترکیب کے متعلق ہمارا شعور اس قدر نمایاں ہو جائے کہ، ہم کو اس امر کا بھی مشکل سے یقین آئے، کہ یہ کبھی غیر منقسم بھی تھی۔ مگر یہ خیال صحیح نہیں صرف اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اگر ارتسامات کی کوئی تعداد حسی ذرائع کی کسی تعداد سے ایک ایسے ذہن میں ایک وقت میں آئے، جن کا اس نے کبھی علیحدہ تجربہ نہ کیا ہو تو یہ اس ذہن کیلئے ایک منفرد غیر منقسم شئے میں جمع ہو جائینگے۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں جمع ہو سکتی ہیں، وہ جمع ہو جاتی ہیں، صرف وہی شئے علیحدہ ہوتی ہے جس کا علیحدہ ہونا لازمی ہوتا ہے۔ ارتسامات کو جو شئے علیحدہ کر دیتی ہے وہ کونسی ہے؟ اس کا مطالعہ ہم کو اس باب کے اندر کرنا ہے۔ گو ان کا علیحدہ ہونا اس صورت میں آسان ہوتا ہے، جب یہ علیحدہ علیحدہ اعصاب سے آتے ہیں، مگر اعصاب کا علیحدہ ہونا ہی ان کے امتیاز کی ایک قطعی شرط نہیں۔ یہ بات ہم کو ابھی تھوڑی دیر میں معلوم ہو جائے گی۔ پہلے پہل بچہ جس پر ارتسامات آنکھ کان ناک جلد احشا سب طرف سے آن واحد میں حملہ کرتے ہیں، وہ دنیا کو عجیب وغریب پر شور ابتری خیال کرتا ہے۔ زندگی کے ختم تک کل اشیا کو ہم جو ایک مقام سے منسوب کرتے ہیں اس کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ کل حس جو ہمارے ذہن میں ایک وقت میں آئے ان کی ابتدائی بڑائی یا وسعت ایک ہی مکان میں ضم ہو گئی تھی۔ اس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ "جس ہاتھ کو میں چھوتا اور دیکھتا ہوں وہ مکانی اعتبار سے اس ہاتھ کے مطابق کیوں ہو جاتا ہے جس کو میں محسوس کرتا ہوں"۔

یہ سچ ہے کہ بعض اوقات جب ایک ایسی شئے کی جو ہمارے سامنے ہوتی ہے ایسی جزئیات سامنے آتی ہیں، جن کی طرف اس سے پہلے توجہ منعطف نہ ہوئی تھی، ہمارا یہ تعجب یہ کہنے کو جی چاہتا ہے، کہ یہ کس طرح ہوا کہ ہم شئے کے محسوس کرنے کے بعد بھی اس سے ناواقف رہے، یا نتیجہ نکال لیا کہ جیسے کہ یہ سلسلہ ہے۔ درزیں رہی ہونگی مگر ہم نے ان کو محسوس نہیں کیا۔ کہاں سے ہم نے یہ تفصیلات سنی ہونگی یا ان سیڑھیوں پر سے چڑھے ہونگے؟ یہ ہمارے

ذہن پر اس وقت بھی اسی طرح سے عمل کر رہی ہونگی، جس طرح سے اب کرتی ہیں، صرف اس وقت احساس نہ تھا، یا کم از کم توجہ نہ تھی۔ ہماری ابتدائی غیر محلل حسی دراصل انھیں عناصر کی بنی ہوئی تھی، ہمارا پہلا عجلت آمیز نتیجہ انھیں درمیانی استنتاجات پر مبنی تھا، صرف اب تک ہم اس واقعہ کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہے تھے۔ مگر یہ نفسیاتی کے مغالطہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، یعنی ایک ادنیٰ ذہنی حالت کے متعلق یہ سمجھ لیا گیا ہے، کہ یہ مضمر طور پر وہ باتیں جانتی ہے، جس کو ذہن کی ایک اعلیٰ حالت زیادہ اچھی طرح سے جانتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس شئے کا خیال ہوتا ہے، وہ ایک ہی شئے ہوتی ہے۔ مگر اس کا علم دوبارہ ذہن کی دو بالکل مختلف حالتوں کو ہوتا ہے۔ ایک بار اس کا شعور مسلم وحدت کے طور پر ہوتا ہے، دوسری بار ایسے اجزا کے مجموعہ کی حیثیت سے ہوتا ہے، جس میں امتیاز ہو چکتا ہے۔ یہ ایک ہی خیال کے دو نقش نہیں ہوتے، بلکہ ایک ہی شئے کے دو بالکل علیحدہ خیال ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک خیال بجائے خود ایک مکمل شئے ہوتا ہے، جس کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی، کہ دوسرا اس کی درزوں کو پر کر دے۔ یہاں بیٹھے بیٹھے میں ایسی اشیا کا خیال کر رہا ہوں اور ایسے نتائج اخذ کر رہا ہوں جن کی یقین ہے کہ مستقبل تحلیل کرے گا، اور ان کو امتیازات سے گویا اور پیچیدہ کر دیگا، جس سے مجھے جہاں اب ایک شئے نظر آتی ہے، اس وقت بہت سی چیزیں نظر آنے لگیں گی باایں ہمہ اسوقت مجھے اپنا خیال بجائے خود بالکل کافی معلوم ہوتا ہے، اور اس سرے سے لے کر اس سرے تک مالک و مختار معلوم ہوتا ہے، اور اس امر کا بالکل احساس نہیں کہ اس نے کسی شئے کو نظر انداز کیا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر غایت درجہ کا امتیازی شعور موجود ہے۔ ایک نہ ایک نقطہ پر ہمارا تحلیل کرنے کا عمل ختم ہو جاتا ہے، اور ہم کو فرق نظر آنے بند ہو جاتے ہیں۔ آخری اکائیاں جن پر آ کر ہم رک جاتے ہیں، وہ ہمارے وجود کی خارجی عناصر ہوتی ہیں۔ کتے کے وجود کے خارجی عناصر ہیومبولٹ کے وجود کے خارجی عناصر سے مختلف ہیں، عملی انسان کے مابعد الطبیعاتی سے مختلف ہوتے ہیں لیکن کتا اور عملی انسان اپنے خیالات میں تسلسل پاتا ہے،

اگرچہ ہیومہولٹ یا مابعد الطبیعیاتی کو یہ درزوں اور نقائص سے پر معلوم ہو۔ اور یہ خیالات کی حیثیت سے مسلسل ہیں۔ اشیا کا آئینہ ہونے کی حیثیت ہی سے اعلیٰ درجے کے ذہن ان کو نظر اندازیوں سے پُر پاتے ہیں۔ اور جب وہ چیزیں جو نظر انداز ہوگئی تھیں ظاہر کی جاتی ہیں اور وہ فرق عیاں ہوتے ہیں، جن کا ابتک پتہ نہ چلا تھا، تو یہ نہیں ہوتا کہ قدیم خیالات پارہ پارہ ہو جاتے ہوں، بلکہ پرانے خیالات کی جگہ نئے خیالات لے لیتے ہیں، جو اسی خارجی دنیا کے متعلق نئے احکام وضع کرتے ہیں۔

بالواسطہ مقابلہ کا اصول

جب ہم ایک عنصر کا پتہ لگاتے ہیں، تو اس وقت یہ ہو سکتا ہے کہ ہم خود اس کے عدم سے، یعنی اس کے وہاں موجود نہ ہونے سے، بلا لحاظ اس کے کہ وہاں کیا موجود ہے، مقابلہ کریں یا یہ کہ صرف آخر الذکر کا لحاظ کریں۔ پہلے قسم کے امتیاز کا نام وجودی اور دوسرے کا فرقی رکھے دیتے ہیں۔ فرقی امتیازات میں یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی انتہا اور اک فرق پر ہوتی ہے، جو ایک دوسرے کی نسبت زیادہ یا کم معلوم ہوتے ہیں۔ فرقوں کے مکمل مجموعوں کو سلسلوں میں مرتب کیا جا سکتا ہے۔ سبتک اور مدارج لون اس کی مثالیں ہیں ہمارے تجربہ کے ہر شعبہ کے معطیات کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک اس ترتیب سے مرتب کیا جا سکتا ہے اور کوئی ایک معطیہ ممکن ہے کہ اس قسم کے چند سلسلوں میں جگہ پائے۔ ممکن ہے ایک خاص مزہ امتدادی سلسلہ میں بلند مرتبہ رکھتا ہو، اور خوشگواری کے سلسلہ میں متوسط مرتبہ رکھتا ہو، اور بلندی کے سلسلہ میں ادنیٰ مرتبہ رکھتا ہو۔ ایک خاص رنگ کے پوری طرح متعین کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی حیثیت کیفیت کے سلسلہ میں متعین ہو، پھر خلوص (یعنی سفیدی سے مبرّا ہونے) کے سلسلہ میں متعین ہو اور پھر شدت یا شوخی کے سلسلہ میں متعین ہو۔ ممکن ہے یہ ان اعتبارات میں سے کسی ایک اعتبار سے ادنیٰ ہو، مگر دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہو۔ اس قسم کے کسی سلسلے میں ایک کڑی سے دوسری کڑی پر گزرتے وقت ہم کو یہی احساس نہیں ہوتا کہ فرق کا ہر قدم مساوی ہے، بلکہ ہم کو اس امر کا بھی احساس ہوتا ہے کہ ایک ہی جہت میں جا رہے ہیں جو اور تمام جہات سے مختلف ہے۔ یہ تدریجی اضافہ

فرق کا احساس ہماری عقلی زندگی کا اساسی واقعہ ہے۔ جوں جوں ہم ایک کڑی سے دوسری اور دوسری سے تیسری پر آتے ہیں، ہم کو ایک ہی شئے کے تدریجی اضافہ کا احساس ہوتا چلا جاتا ہے، اور ہم کو اس امر کا بھی احساس ہو جاتا ہے کہ جوں جوں کڑی کڑی ہم آگے بڑھتے جائیں گے، اس کڑی سے جس پر کہ ہم اب ہیں اس کڑی کا جس سے ہم نے آغاز کیا تھا بعد زیادہ ہوتا جائے گا۔ اس قسم کے سلسلہ میں ایسی دو کڑیوں کے مابین یہ نسبت درمیانی کڑیوں یا ایک درمیانی کڑی اور ایک انتہائی کڑی کے فاصلہ زیادہ ہوتا ہے۔ بلند سے بلند تر کم تر بلند سے زیادہ بلند ہوتا ہے، بعید سے بعید تر کمتر بعید سے زیادہ بعید ہوتا ہے۔ قدیم سے قدیم تر حال کی نسبت اور بھی زیادہ قدیم ہوتا ہے، بالا سے بالا تر پست کی نسبت اور بھی بالا ہوتا ہے۔ بزرگ سے بزرگ تر خورد کی نسبت اور بھی زیادہ بزرگ ہوتا ہے۔ یا اگر مختصراً اور عمومیت کے ساتھ بیان کیا جائے، تو یوں سمجھنا چاہئے کہ بیش سے بیشتر کمتر کی نسبت اور بھی بیش ہوتا ہے۔ یہ ہے بالواسطہ مقابلہ کا عظیم الشان ترکیبی اصول، جو انسانی ذہن کے تدریجی اضافہ کے احساس میں مضمر ہوتا ہے۔ باب ۲۸ میں ہم کو معلوم ہوگا کہ تمام اعلیٰ درجہ کے عقلی اعمال کے انصرام میں یہ اصول ناقابل بیان اہمیت رکھتا ہے۔

کیا تمام فرق مقابلے کے فرق ہوتے ہیں

اس قسم کے کسی سلسلہ میں ہر فرق ایک متعین حسی مقدار معلوم ہوتا ہے، اور ہر کڑی سابقہ کڑی کے مانند معلوم ہوتی ہے، اس فرق کے ساتھ کہ اس میں اس مقدار کا اضافہ ہوتا ہے۔ بہت سی مقرون اشیاء میں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں یہ بات صاف طور پر معلوم ہو سکتی ہے کہ ایک شئے بالکل ویسی ہی ہے، جیسی کہ دوسری صرف فرق یہ ہے کہ اس کے اندر کچھ شئے زائد بھی ہے یعنی ان دونوں میں بعینہ ایک جزو ہے جس پر ایک ایک شئے زاید کا اضافہ کرتی ہے، مثلاً ایک ہی بلاک سے دو تصویریں لی گئی ہیں، مگر ان میں سے ایک میں رنگ کا اضافہ کیا گیا ہے، یا دو قالین ہیں جو ایک ہی نمونہ کے مطابق بنائے گئے ہیں، مگر دونوں کے رنگ مختلف ہیں۔ اسی طرح دو قسم کی حسوں کی ایک ہی جذبی نوا

ہو سکتی ہے، اور یہ ہو سکتا ہے، کہ باقی امور میں ایک دوسرے کی مخالف ہوں، مثلاً گہرا رنگ اور گہری آواز یا جیسے دو چہروں میں ایک ہی طرح کی ناک ہونی ممکن ہے، اور باقی امور میں یہ ممکن ہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں۔ ایک ہی سر جو مختلف کیفیت کے آلات سے بجایا جائے اس کی مشابہت کی توجیہہ اس اصلی نوا کے وجود سے ہو سکتی ہے، جو دونوں میں مشترک ہے اور اس کے ساتھ زائد سرنیاں جو دوسرے میں نہیں ہیں۔ میں اپنے ہاتھ کو پہلے معمولی پانی میں غوطہ دیتا ہوں اور پھر اس سے زیادہ ٹھنڈے پانی میں مجھے اس طرح سے بعض زائد احساسات کا تجربہ ہوتا ہے، جن میں ٹھنڈک کے وسیع تر اور عمیق انعکاسات ہوتے ہیں، جو پہلے تجربہ میں نہ تھے اگرچہ اور تمام امور میں یہ احساس پہلے کے بالکل مشابہ ہو۔ میں دو وزنوں کو لیکر ان کا اندازہ کرتا ہوں، میری کہنی کے جوڑ کلائی اور باقی جسم کے نئے احساسات کی بنا پر ممکن ہے میں یہ کہدوں کہ دوسرا وزن پہلے کی نسبت زیادہ ہے۔ ان تمام حالتوں میں دو مختلف چیزوں سے، ایک کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اول وہ جو اس میں اور دوسری شئے میں مشترک ہے، اور دوسرا وہ جو اس سے مخصوص ہے۔ اگر ان کا ا، ب، ج، د وغیرہ کا سلسلہ ہو اور جزو مشترک لا قرار دیا جائے اور کم سے کم فرق کو ں تو اس سلسلہ کی ترتیب اسطرح سے ہو گی۔

ا = لا + ں

ب = (لا + ں) + ں یا لا + ۲ ں

ج = لا + ۳ ں

د = لا + ۴ ں

. . . .

اگر خود لا ں یوں کا بنا ہو، تو کل سلسلہ کی توجیہ میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک غیر متغیر عنصر کی مختلف ترکیبات کا نتیجہ ہے۔ اور بظاہر کیفیت میں جو فرق نظر آتے ہیں، وہ صرف کمیت کے فرق ہو کر رہ جائینگے۔ اس قسم کی تحویل طبیعیات میں سالماتی نظریہ کا اور نفسیات میں ذہنی مادے کے نظریہ کا نصب العین ہے۔ اس

کے معنی یہ ہیں کہ ہماری امثلہ کی تمثیل کے مطابق آسانی کے ساتھ تعمیم کرکے کوئی یہ کہہ سکتا ہے، کہ ہر قسم کا فرق صرف جمع و تفریق پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ جس کو ہم فرقی امتیاز کہتے ہیں وہ دراصل دوسرے لباس میں وجودی امتیاز ہی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں ا اور ب میں فرق ہوتا ہے، وہاں ہم کو ایک میں ایسی شئے نظر آتی ہے، جو دوسری میں نہیں ہوتی۔ اس نظریہ کے مطابق ایک خاص نقطہ تک مطلق عینیت اور پھر مطلق عدم عینیت ان انتہائی لٹی غیر مشابہتوں کی جگہ لے لیگی جو ان کے مابین ہوتی ہیں، اور امتیاز کا ذہنی عمل انتہائی نہ قرار دیا جائے گا، بلکہ محض منطقی اثبات و نفی میں تحویل ہو جائے گا، یا اس ادراک میں کہ ایک شئے میں ایسی خصوصیت ہے جو دوسری میں موجود نہیں ہے۔

لیکن نظری طور پر یہ مفروضہ مشکل سے لبریز ہے۔ اگر وہ تمام فرق جو ہم کو محسوس ہوتے ہیں، ایک جہت میں ہوں، جس کے معنی یہ ہونگے، کہ تمام چیزوں کو ایک سلسلہ میں مرتب کیا جا سکتا ہے (اگرچہ یہ کتنا ہی طویل کیوں نہو) تو ممکن ہے یہ اس وقت بھی کام دیجائے۔ مگر جب ہم اس مشہور واقعہ پر غور کرتے ہیں، کہ اشیاء ایک دوسرے سے مختلف جہات میں مختلف ہوتی ہیں، تو اس کو کارآمد بنانا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ ایک شئے اور اشیا سے ایک جہت ر کے اضافے سے مختلف ہوتی ہے، تو اس کو دوسری جہت میں اور اشیا سے ایک مختلف اضافہ سے مختلف ہونا لازمی ہے۔ فرض کرو اس کا نام ر ہے۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ کیفی غیر مشابہتوں سے ایک بار چھٹکارہ پانے کے بعد ہم کو ان کے اضافوں میں پھر اس سے سابقہ پڑ جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے طریقوں کو پھر استعمال کر سکتے ہیں، اور یہ کہہ سکتے ہیں ر اور ر میں جو فرق ہے، وہ کیفی نہیں بلکہ ترکیبی ہے، یعنی یہ دونوں ایک ہی ہیں، صرف ایک اور اعلیٰ قسم کا اضافہ س کا ہوا ہے۔ مگر جب ہم اپنے ذہن کو اس واقعہ کی طرف مبذول کرتے ہیں کہ ہم دنیا کی ہر شئے کا کل اشیاء سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور یہ کہ فرق کی جہات کی تعداد کی کوئی انتہا نہیں ہے، تب ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ انتہائی فرقی اضافہ کے خود بخود مرکب ہونے کی پیچیدگی

جس سے اس نظریہ کے مطابق دنیا کے کل اختلافات کی، اس سے گریز کرنے کی خاطر کہ کسی ایک کو انتہائی فرق نہ کہنا پڑے، توجیہہ کی جاتی ہے، فہم سے بالاتر ہے۔ یہ نظریہ تو ذہنی غبار کے نظریہ کے مانند ہے، جس میں اس کی تمام دشواریاں خاص طور پر پریشان کن انداز میں جمع ہیں، اور یہ سب محض اس مہمل لذت کی خاطر ہے، کہ بلاکسی اصول کے یہ کہا جا سکے، کہ اشیا کے عالم اور ذہنی تصورات کے مابین عناصر کی مطلق یکسانی اور مطلق غیر یکسانی کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اور غیر یکسانی بھی ایسی ہے کہ جس کے اندر کسی قسم کے مدارج نہیں ہیں۔

مجھے تو یہ بہت زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ تفلسف کی اس قسم کی ماورائی زیادتیوں سے کنارہ کروں، اور فطری ظواہر پر کاربند رہوں۔ یہ غیر مشابہت یا اختلاف کو اشیا کا ناقابل فنا تعلق قرار دینگی، ایسا تعلق جس کے بہت سے مدارج ہونگے۔ اس غیر مشابہت کا مطلق غیر یکسانی انتہائی درجہ ہوگی اور مطلق یکسانی غیر یکسانی اقل درجہ جس کا امتیاز ہماری و قوفی قوتوں[2] کا کمال ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اشیا کے فطری ظاہر اس تصور کے نہایت ہی مخالف ہیں، کہ کسی قسم کے کیفی فرق نہیں ہوتے۔ اسی وضاحت سے جس سے کہ ہم کو بعض اشیا میں فرق صرف جمع اور نفی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے، بعض میں یہ محسوس ہوتا ہے، کہ یہ صورت نہیں ہے۔ دو خطوں کی لمبائی کے فرق کا جو احساس ہوتا ہے، اس کا نیلے اور زرد رنگ کے فرق سے یا داہنے اور بائیں کے فرق سے مقابلہ کرو۔ کیا داہنے بائیں میں صرف یہ فرق ہے کہ اس میں صرف کچھ اضافہ ہو گیا ہے، کیا نیلا جمع کچھ زرد کے مساوی ہے، اگر ایسا ہے، تو کونسی شئے جمع ہوتی ہے[2]؟ جب تک ہم تصدیقی نفسیات پر جمے رہینگے

[1] اسٹومیف (ٹان سائی کالوجی صفحہ ۱۱۶) اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ نظریہ کہ تمام فرق، فروق ترکیب ہوتے ہیں، جب ہم اکائی کے متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو لازمی طور پر ترقی معکوس کا باعث ہوتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خاص استدلال میں وہ ذہنی مادے کے نظریہ کی اصل اکائیوں کو بھول جاتا ہے۔ مجھے تحلیل شدہ غیر محدود اس نظریہ پر یقین رکھنے میں کوئی رکاوٹ معلوم نہیں ہوتی، اگرچہ میں اسٹومیف کے استدلال کو پوری طرح تسلیم

اس وقت تک ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ سادہ قسم کے فرق بعض عناصر تجربہ کے مابین ناقابل تحویل قسم کا علاقہ ہوتے ہیں اور اس امر کے انکار پر مجبور ہوتے ہیں کہ فرقی امتیاز ہر جگہ محض اس امر کے تیقن تک تحویل ہو سکتا ہے کہ جو عناصر ایک واقعہ میں موجود ہوتے ہیں دوسرے میں موجود ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اس امر کا ادراک کہ ایک عنصر ایک شئے میں موجود ہے اور دوسری شئے میں نہیں ہے اور کیفی فرق کا ادراک دو ایسے ذہنی افعال ہیں جن کو ایک دوسرے سے علاقہ نہیں ہے۔

مگر جب ہم اس پر اصرار کرتے ہیں، تو ہمارا یہ تسلیم کرنا بھی لازمی ہے کہ کیفی فرق کتنے ہی کیوں نہ ہوں مگر صرف یہی فرق نہیں جن سے ہمارے ذہن کو سابقہ پڑتا ہو۔ ایسے فرق بھی بکثرت ہوتے ہیں جو محض ترکیب تعداد یا اثبات و نفی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مگر فی الحال تو ان تمام کمی واقعات کو نظر انداز کرنا مناسب ہے اور ان واقعات کو لینا چاہیے (جن کا کم از کم بھی اگر اندازہ کیا جائے تو بھی بہ کثرت ہیں) اور اس امر پر غور کرنا چاہیے کہ ہم کو سادہ فروق کیفیت کا کیونکر وقوف ہوتا ہے۔ ہم وقوف کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ہم صرف ان حالات و شرائط کا پتہ لگا سکتے ہیں جن کے تحت یہ واقع ہوتا ہے۔

امتیاز کی شرائط

پس وہ شرائط کونسی ہیں جن کے تحت ہم ان اشیا میں امتیاز کرتے ہیں، جن میں باہم سادہ فرق ہوتا ہے۔

حاشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتا ہوں، اور خود کو ایسے غیر معمولی واضح مفکر کے ساتھ پانے پر خوش ہوں۔ وہالے کی تنقیدات میرے نزدیک کوئی وزن نہیں رکھتیں کیونکہ یہ مصنف ان اشیا کی مشابہت جو صریحی طور پر مرکب ہوتی ہیں اور ان اشیا کی مشابہت میں امتیاز نہیں کرتا جو محسوس طور پر سادہ ہوتی ہیں۔

۵۲ اس عقیدے کو کہ معلولات کی وہ علتیں جن کو ہم کیفی طور پر مختلف محسوس کرتے ہیں ایسے واقعات ہوتے ہیں جو صرف کمًا مختلف ہوتے ہیں (مثلاً نیلا رنگ اثیر کی اتنی موجوں سے پیدا ہوتا ہے، اور زرد اس سے کم تعداد کی موجوں سے پیدا ہوتا ہے) اس احساس کے ساتھ گڈمڈ نہ کرنا چاہیے کہ خود معلولات میں کمی اعتبار سے فرق ہوتا ہے۔

اول یہ کہ اشیا کا زماناً یا مکاناً یا کیفاً باہم مختلف ہونا ضروری ہے۔ اگر ان اعتبارات میں سے کسی ایک سے بھی کافی فرق ہو تو پھر ہم اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے سوائے اس صورت کے کہ ہم ان چیزوں کو دیکھیں ہی نہیں۔ سفید زمین پر سیاہ پٹی کو ہر شخص محسوس کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس ہو گا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جہاں خارجی فرق کم ہوتا ہے وہاں امتیاز کا فوراً ہو جانا ضروری نہیں، بلکہ اس کے ہونے کے لئے ممکن ہے بہت کچھ توجہ اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے امتیاز کے لئے یہ شرط معین ہوتی ہے کہ مختلف چیزوں کے ارتسام ہم کو ایک وقت میں نہیں بلکہ یکے بعد دیگر ایک ہی عضو پر ہونے چاہئیں۔ ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں کا مقابلہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد دیگرے ایک ہی ہاتھ سے پرکھنا بہ نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک ہی وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے سہل ہے علی ہذا روشنی کے رنگوں میں امتیاز کرنے کے لئے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی ہوتی ہے، تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصے کو متاثر کریں پرکار کی سوئیو نکے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا کہ جب یہ یکے بعد دیگرے جلد سے مس کرتی ہیں، تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف حصوں کو مس کر رہی ہیں، بہ نسبت اس حالت کے سہل ہوتا ہے، جب ان کو ایک ساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ موخر الذکر حالت میں کمر، پیٹھ، ران وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پرکار میں دو یا تین انچ کا فصل ہو، مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک ہی جگہہ چبھ رہی ہیں۔ ذائقہ اور بو میں تو ہم وقت ارتسامات کا مقابلہ کرنا قریباً ناممکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام امتیاز کے لئے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے، جو پہلے ادراک کے مانند نہیں ہوتا، تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک

حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں نہوں، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے، جن کے متعلق صفحہ ۲۴۵ پر بحث ہو چکی ہے۔ جب ایک بار اس کو برانگیختہ کر دیا جاتا ہے تو اس کا معروض ماقبل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ باقی رہتا ہے اور ہم کو مقابلہ کے احکام وضع کرنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ ابھی تھوڑی دور آگے چل کر معلوم ہوگا، ایسی دو چیزوں کے فرق میں جن کا ادراک ایک ساتھ ہوتا ہے، اس وقت تک کبھی امتیاز نہیں ہوتا، جب تک کہ ابتدائی عمل میں ہم نے ایک دوسرے کی جانب بتدریج توجہ نہ کی ہو، اور اس دوران میں ان کے مابین فرق کی تغیری حس پیدا نہ ہو گئی ہو۔ ایک ساحت شعور کتنا ہی مرکب و پیچیدہ کیوں نہو، مگر اس کی اس وقت تک کبھی تحلیل نہیں ہوتی، جب تک اس کے بعض اجزا متغیر نہیں ہو جاتے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ہر لحظہ لاتعداد موجود اشیا کو اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری ایک مدت سے تربیت ہو رہی ہے، اور ہر وہ شئے جو ہم کو اب علیحدہ معلوم ہوتی ہے، اس میں اور آس پاس کی اور چیزوں میں عرصہ ہوا کہ مختلف نسلوں میں متواتر سامنے آنے کی بنا پر امتیاز ہو چکا ہے۔ نوزائیدہ بچہ کو آوازیں، مناظر، لمس اور آلام غالباً ایک غیر تحلیل شدہ مجموعہ پریشان معلوم ہوتا ہوگا۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو، تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہیئے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہیئے، تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں۔ دو یکساں شرابوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق نہیں معلوم ہو سکتا، کہ ابھی دوسری منھ ہی میں ہو۔ یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے۔ جن دو چیزوں کی حسوں کا ہم کو مقابلہ کرنا ہے، ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی ہم کو حس ضرور ہونی چاہیئے۔ جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے، اس صورت میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اور اس حالت میں ہم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے، ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں، جس کا صرف ذہن میں وجود

رہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے اسی قدر ان میں امتیاز غیر یقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے، وہ خود اس شئے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے میں اپنی جلد دو علیحدہ نقاط سے مس کروں، مگر یہ نہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے ہے۔ ممکن ہے میں موسیقی میں دو سرتیوں کا اختلاف معلوم کرسکوں، اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا امتداد بلند ہے۔ اسی طرح ممکن ہے میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کرسکوں، اور مجھے اس امر کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے، یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

ہم کو اس قسم کے بلاواسطہ ادراکات فرق کو ان بالکل مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیے، جن میں کہ ہم اس بنا پر استنباط کرتے ہیں، کہ فلاں دو چیزوں میں فرق ہونا لازمی ہے کیونکہ ان میں سے ایک کے متعلق ہم کو اسقدر واقفیت ہے کہ اس کی بنا پر ہم ان کو علیحدہ و مختلف سمجھتے ہیں۔ دو تجربوں کے مابین جب وقفہ زیادہ ہوتا ہے، تو اکثر یہ ہوتا ہے، کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی، صرف اس کے متعلق چند واقعات یاد رہ جاتے ہیں جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گذشتہ ہفتہ دھوپ میں جتنی چمک تھی اتنی آج نہیں، کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا تھا کہ آج تو دھوپ آنکھیں چندھیائے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گذشتہ کی نسبت چاق و چوبند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کرسکتا تھا، اور اب کرتا ہوں ہم اکثر اپنے ایسے احساسات کا مقابلہ کیا کرتے ہیں، جن کی کیفیت سے ہم مقابلہ کے وقت بالکل واقفیت نہیں رکھتے، مثلاً لذات و آلام وغیرہ۔ اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے۔ ائتلافیہ کہے جائیں کہ تصور لذت لذت بخش تصور ہوتا ہے، اور تصور الم المناک تصور ہوتا

ہے، مگر بنی نوع کی عقل سلیم ان کے خلاف ہے، اور اس کو اس بات میں ہومر کے ساتھ اتفاق ہے، کہ مصائب و آلام کی یاد ممکن ہے باعث مسرت ہو اور اس بات میں ڈانٹے سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مصیبتناک بات کوئی نہیں ہوتی کہ انسان اپنے راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

اس طرح ناقص طور پر جو احساسات یاد رہ جاتے ہیں، ان کا ہم کو حال کے احساسات سے جو کچھ کہ ہم کو ان کے متعلق یاد ہے اس کی مدد سے مقابلہ کرنا چاہئے۔ ایسی حالت میں ہم بعید تجربہ کو اس کا تعقل کر کے شناخت کرتے ہیں۔ اس کے تعقل کرنے کا سب سے مکمل طریقہ یہ ہے کہ کسی معیاری پیمانہ پر اس کی تعئین کی جائے۔ اگر میں یہ جانتا ہوں کہ آج تھرمامیٹر کا پارہ صفر پر ہے، اور گذشتہ اتوار کو ۳۲° پر تھا، تو میں یہ بھی جانتا ہوں کہ آج زیادہ ٹھنڈ ہے اور یہ بھی جانتا ہوں کہ کس قدر زیادہ ٹھنڈ ہے۔ اگر میں یہ جانتا ہوں کہ فلاں شہر ج ہے اور ر دوسرا ہے تو میں لازمی طور پر یہ بھی جانتا ہوں کہ یہ دوسرا شہر پہلے کی نسبت بلند ہے۔ یہ نتیجہ کہ دو چیزیں باہم مختلف ہیں، کیونکہ ان کے لوازم نتائج نام قسموں (زیادہ عام طور پر لو) یا ان کی علامات میں فرق ہے، اس میں شک نہیں کہ بعید پیچیدہ ہو سکتا ہے۔ علوم سے اس کی مثالیں مل سکتی ہیں، کہ کس طرح سے لوگوں نے نتائج میں فرق دیکھ کر بالکل نئی افتراضی علتیں فرض کر لی ہیں۔ لیکن کتنے ہی مدارج طے کرنے کے بعد یہ انتاجی امتیازات ہوئے ہوں، یہ سب کے سب کہیں نہ کہیں فرق کے براہ راست وجدان پر ختم ہوتے ہیں۔ یہ نتیجہ اخذ کرنے کی آخری بنیاد کہ ا و ب مختلف ہیں، یہ ہونی چاہئے کہ ا تو م ہے اور ب ن ہے اور م و ن باہم مختلف ہیں۔ پس ہم کو ا و ب کے پیچیدہ واقعہ کو نظر انداز کر دینا چاہئے، اور ان کی علامات م و ن کے مابین ناقابل تحلیل فرق کا جو ادراک ہوا ہے، اس کی طرف متوجہ ہونا چاہئے کہ یہ بظاہر سادہ چیزیں ہیں۔

میں نے کہا تھا کہ اگر ایک شئے کے بعد فوراً ہی دوسری آئے، تو فرق کا اثر محسوس ہو جاتا ہے۔ جب م سے ن اور ن سے م پر بالتواتر آتے ہیں، تو یہ بالتواتر محسوس ہوتا ہے۔ جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے، کہ اس

کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو (کم از کم ہم اپنی توجہ کے رد و بدل سے) اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تغیر کے مختصر سے زمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوا ہے، کہ یہ گویا دوسری شئے میں شامل ہو گیا ہے، اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے، اس وقت تک پہلی شئے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا معروض محض ن ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شئے ہوتا ہے، یعنی اس کا سلسلہ اس طرح نہیں ہوتا کہ پہلے م ہو اس کے بعد فرق ہو اور پھر ن ہو، بلکہ اس طرح ہوتا ہے پہلے م پھر فرق پھر م سے مختلف ن۔ لیکن وہ خیالات جن پر ذہن کے یہ تینوں معروض ظاہر ہوتے ہیں، ایک ہی ذہنی چشمہ کے تین معمولی قطعے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے دماغ و اذہان کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ م کے بعد ن کا آنا اور پھر ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے۔ اگر یہ خالص رہیں، تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا ذہن قاصر ہے، ہم ان کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں، جس کے معنی یہ نہیں کہ دوسری شئے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ م سے مختلف ن ہوتی ہے۔ لہذا اب بات کوئی چیستان نہیں رہی، کہ ان حالات میں م و ن کا وقوف ایک دوسرے کی نسبت سے ہو اور نہ یہ کہ دوسرے حالات میں م یا ن کے سادہ وصف کا وقوف ہو۔ مگر چونکہ اس کو ایک معمہ خیال کیا گیا ہے اور اس کو چشمہ کا جزو نہیں سمجھا گیا، بلکہ اس کی توجیہہ کے لئے ایک روحی عامل سے امداد طلب کی گئی ہے، اس لئے اس پر کچھ تھوڑی سی اور گفتگو کرنی مناسب ہے۔

واضح رہے کہ میرا بیان محض واقعات کی شرح ہے۔ جس طرح سے یہ واقع ہوئے میں نے ان کو اسی طرح سے بیان کر دیا ہے۔ احساسات (یا خیالات) میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ جانتا ہے۔ لیکن اگر ایک خیال سے پہلے دوسرا خیال ہو تو بعد کے خیال کا معروض اس سے زیادہ پیچیدہ ہوگا جتنا کہ یہ اس صورت میں ہوتا کہ پہلا اس سے پہلے موجود نہ ہوتا۔ میں وقوفوں کے اس قسم کے تسلسل کی کوئی توجیہہ پیش نہیں کرتا۔

مجھے تو یہ توقع ہے کہ توجیہ اگر کبھی ہوئی تو یہ دماغی شرائط پر مبنی ثابت ہوگی جب تک یہ نہیں ہوتی ہم تسلسل کو اس قانون کی ایک خاص مثال سمجھینگے کہ دماغ میں سے جو تجربہ ایک دفعہ گزر جاتا ہے، اس کا اثر رہجاتا ہے جو اس امر کا تعین کرنے میں ایک جزو عامل کی حیثیت رکھتا ہے کہ آئندہ کس قسم کے تجربات ہونگے۔ (دیکھو صفحہ ۲۳۶ - ۲۳۴) اگر کوئی ایسے قانون کے امکان سے انکار کرے، تو اس سے میں اس وقت تک کچھ نہ کہوں گا جب تک کہ وہ اپنے ثبوت نہ پیش کرے۔

فی الحال حسیہ اور روحانیہ دونوں (جن کے ذہن میں یہ بات سمائی ہوئی ہے کہ خیالات کسی نہ کسی طرح ذہن کے اندر ہونے چاہیں) واقعات کو نہایت ہی پیچیدہ طور پر بیان کرکے ابتدا کرتے ہیں۔ دونوں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ م اور ن دونوں کے کسی نہ کسی طرح جاننے کے لئے دونوں کی بہ حیثیت علیحدہ چیزوں کے مبہم وموہوم نقول ذہن میں ہونی ضروری ہیں۔ م ون کے یہ نام نہاد خالص تصور یکے بعد دیگر ہوتے ہیں۔ حسیہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ علیحدہ علیحدہ ہیں، اس لئے ان میں امتیاز ہوتا ہے جیمس مل کہتا ہے دومختلف تصور رکھنا اور تصوروں کے مابین امتیاز کرنا بالکل ایک ہی بات ہے۔ تبائن وممتاز کے معنی بالکل ایک ہی ہیں۔ روحانیہ کہتے ہیں کہ "ممتاز" ممتاز کس سے؟ اس میں شک نہیں م اور ن تصور ذہن میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ لیکن اسی سبب کی بنا پر ایک خود کو دوسرے سے ممتاز نہیں کرسکتا۔ کیونکہ امتیاز کرنے کے لئے اس کو دوسرے سے واقف ہونا پڑے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہونگے کہ دوسرے سے مل کر یہ خود اپنی فردیت کو کھو بیٹھے۔ تباین تصورات اور تصور تباین ایک شئے نہیں ہیں بلکہ دو چیزیں ہیں۔ یہ ایک آخری نسبت ہوتی ہے۔ صرف باہم ربط پیدا کرنے والا اصول جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے احساس کے کل واقعات سے مختلف ہے ایک ایغو یا روح یا موضوع ہی دونوں تصوروں کے سامنے یکساں طور پر موجود ہوکر ان کو ایک ساتھ مربوط اور پھر ایک دوسرے کے جدا بھی رکھ سکتا ہے"

لیکن اگر ان صاف وسادہ واقعات کو تسلیم کر لیا جائے کہ م کے پہلے ہوچکنے

کے بعد ن کا خالص تصور ذہن میں کبھی ہوتا ہی نہیں۔ اور یہ کہ ن مختلف از م بالکل ہی مختلف خیال ہے، تو اس قیمتی جھگڑے کی جڑ ہی کٹ جاتی ہے، اور کسی کے پاس کوئی ایسی شئے رہتی ہی نہیں، جس کے متعلق جھگڑے۔ بلاشبہ اس قسم کا تصفیہ خوش آیند ہونا چاہیے، خصوصاً جب کہ یہ اس طرح سے ہوتا ہو، جس طرح سے یہاں ہوا ہے، یعنی صرف واقعات ہی کو بیان کر دیا گیا ہے، جو اس قدر فطری سادگی کے ساتھ ہوا ہے۔

ہم اپنی اس بحث کو کہ سادہ غیر ارادی اتیاز کس طرح ہوتا ہے یہ کہہ کر ختم کرتے ہیں کہ اس کا حامل ایسا خیال ہوتا ہے، جس کو ان دونوں چیزوں کا علم ہوتا ہے، جن کا مقابلہ ہوتا ہے، اور ان کے فرق کا بھی۔ (۲) اس امر کی ایک ناگزیر اور لازمی شرط (جہانتک کہ انسانی ذہن کا تعلق ہے) یہ ہے کہ جن چیزوں میں اتیاز ہوا ہے ان میں سے ایک خیال اس سے متصل اور پہلے ہونا چاہیے، اور (۳) اس حالت میں وہ خیال جو دوسری شئے کو جانتا ہے وہ فرق کو بھی جانے گا (یا زیادہ دشوار حالتوں میں اس سے پہلے ایسا خیال ہوگا، جو واقعاً فرق سے واقف ہوگا) اور ان چیزوں کا بھی جن کے مابین یہ ہے۔

اس آخری خیال کے لئے یہ ضروری نہیں کہ یہ ان چیزوں اور ان کے فرق پر مشتمل ہو اور نہ ان کا اس کے اندر ہونا ضروری ہے۔ ایک شخص کا فکر ہر قسم کی چیزوں کو جان سکتا ہے اور مراد لے سکتا ہے، بغیر اس کے کہ ان چیزوں نے اس کے اندر حلول کیا ہو مثلاً بعید آیندہ یا گذشتہ۔ اس صورت میں جو مٹ جانے والی شئے ہم پر مستولی ہوتی ہے، وہ مٹ جاتی ہے۔ اور جب یہ مٹ جاتی ہے، تو اپنے بعد ایک خاص اثر چھوڑ جاتی ہے، جس کا اثر یہ ہوتا ہے، کہ یہ بعد میں آنے والے خیال کی نوعیت کو ایک خاص انداز میں کامل طور پر متعین کرتی ہے، اس کے بعد جو شعور آتا ہے، اس کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ یہ اس شئے کو بھی جانے جو مٹ چکی ہے اور اس کو اس شئے سے مختلف کہے جو اس میں اس وقت ہے۔

یہاں ہم تدریجاً محسوس ہونے والی سادہ اشیا کے غیر ارادی اتیاز کے متعلق اپنی معلومات کو ختم کر چکے۔ اب ہم اس بحث کو چھوڑتے ہیں، کیونکہ فی الحال

ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہم کو اس کے اندر اس سے زیادہ عمیق شئے کوئی نظر نہیں آسکتی۔

عمل تحلیل

پہلے ہم وقت ارتسامات کے امتیاز کا عمل تحلیل بیان کیا جاتا ہے۔ ابتداءً ہم جو کسی حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں، تو اس کو سادہ فرض کرلیتے ہیں، مگر بعد میں ہم اس کا مرکب کی حیثیت سے ادراک کرنا سیکھ جاتے ہیں ایک ہی حقیقت کو اس طرح نئی طور پر جاننے کو مختصراً عمل تحلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ عمل ہمارے اعمال ذہنی میں سب سے زیادہ کثرت سے ہوتا ہے، اس لئے ہم کو دیکھنا چاہیئے کہ یہ کن شرائط کے تحت ہوتا ہے۔

میرے نزدیک اگر شروع ہی سے ہم اس کو ایک اساسی اصول قرار دے لیں، کہ جب کوئی ایسا مجموعی ارتسام ذہن پر واقع ہوتا ہے، جس کے عناصر کا پہلے کبھی علیحدہ علیحدہ تجربہ نہ ہوا ہو، اس کا ناقابل تحلیل ہونا لازمی و ناگزیر ہوتا ہے۔ ایسے مجموعے کے اجزائے ترکیبی میں جس میں بالکل تغیر نہ ہوتا ہو، اور جس کے اوصاف اور کہیں دکھائی نہ دیتے ہوں، کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام تر چیزیں ٹھنڈی ہوتیں، تو کیا ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے؟ یا اگر تمام سخت چیزیں جلد میں چبھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلد میں نہ چبھتی تو کیا ہم کو سختی اور چبھن کا فرق معلوم ہو سکتا؟ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں، اور کوئی غیر سیال شئے شفاف نہ ہوتی، تو سیال و شفاف کا کبھی امتیاز نہ ہو سکتا؟ اگر گرمی کا مدار بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی، تو گرمی اور بلندی کے لئے ایک لفظ کام دیجاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند حسیں ہوتی رہتی ہیں، جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں، اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں، ان کی تحلیل ہمارے لئے ناممکن ہوتی ہے۔ پردۂ شکم کا انقباض پھیپھڑوں کا پھیلاؤ بعض مفاصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ پتلیوں کا انعطاف اور قریب و بعید کی اشیا کے دیکھنے کے لئے تطابق (آنکھوں کے معمولی استعمال میں) ناقابل ارتفاع تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کو (مصنوعی تربیت کے بغیر جس کا ابھی ذکر ہوگا) علیحدہ محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب

بھی مرکب ہوتے ہیں، اور اسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج اتصال اجتماع وغیرہ کی بنا پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل سے ان کی کبھی تحلیل نہیں ہوتی۔ اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آئے گی جب ہم جذبات پر بحث کرینگے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں۔ اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً و دائماً ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جداگانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے۔ خود کتاب ہذا کے مصنف کو اس کے مستقل وجود کے متعلق بہت شک ہے۔ مگر جن حضرات کو ان کے وجود پر وثوق کامل ہے، ان کو اپنے دعوے کو ثبوت کے لئے اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے، جب تک کہ وہ کوئی ایسا مرضی واقعہ پیش کریں، جس میں مریض کو ایسی حالت میں جذبات کا احساس ہو، کہ مکمل فالج نے ان کے مظاہر و علامات کو معدوم کر دیا ہو یا کامل بےحسی نے ان کے محسوس کرنے کی قابلیت کو فنا کر دیا ہو۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی معروض ایک وقت میں ہم پر کئی طرح عمل کرے فرض کرو کہ ا ب ج د طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتسام ہوتا ہے، جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے۔ اور اب اس کی تحلیل ا ب ج د میں صرف آیندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے، جن کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی ایسی شئے کے کسی ایک وصف یا جزو ا کا ہم کو اس شئے سے پہلے کبھی تجربہ ہو لے، اور یہ کسی اور جگہ علیحدہ نظر آ چکی ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکی ہو، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو، اور اس کو ب ج د سے کوئی تعلق نہو، تو وہ جزو ا اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔ کسی شئے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں، کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے۔ باب ۱۱ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شئے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ ذہن اس شئے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کر کے

اس تمثال کا اس شئے کے ارتسام سے مقابلہ کرے۔ توجہ تحلیل کے لئے شرط ہے اور تمثل جداگانہ توجہ کے لئے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ تمثل جداگانہ تحلیل کے لئے بھی شرط ہے۔ صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہوتے ہیں اور جن کی ہم علیٰحدہ تمثال قائم کر سکتے ہیں، ان کا مجموعی حسّی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیٰحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لئے اجزا میں متفرق ہو جاتا ہے۔

باب ۱۱ میں جتنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لئے نقل کئے تھے کہ توجہ کے لئے داخلی محاکات لازمی ہے، ان سب سے یہ ثابت ہوتا ہے، امتیاز کے لئے بھی محاکات لازمی ہے۔ اگر کمرے میں کسی شئے کی تلاش مقصود ہو، یا کتبخانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں، تو اگر اس کتاب کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی تمثال بھی ہو، تو اس کے ملنے میں سہولت ہو گی۔ دار سسٹر شائر کی چٹنی میں ایسا شخص ہینگ کی کبھی تمیز نہیں کر سکتا، جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مصور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا، جب تک پہلے اس نے خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصل رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے۔ خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشئی رنگ کا ہمیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لئے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں میں سے جن سے کہ ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا۔ متعلم کو یاد ہو گا کہ ایک آلہ موسیقی کی آوازیں زائد سرتی پر صرف اس وقت توجہ ہو سکتی ہے، جب اس کو علیٰحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو۔ اس صورت میں تمثل اس سے تیز ہوتا ہے اور اس کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔ ہیلم ہولٹز جس کے مشاہدے کا بیان ہم پہلے اقتباس کر چکے ہیں اس صورت حال کی دشواری کو اس طرح سے بیان کرتا ہے، جس سے اس بات کی جس کو میں ثابت کرنا چاہتا ہوں نہایت عمدگی سے تائید ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"سرتی کے احساس کے سادہ عناصر یعنی سادہ سرتیاں خود تنہا بہت کم مسموع ہوتی ہیں۔ جن آلات سے یہ پیدا بھی ہوسکتی ہیں (جیسے کہ گمگ کے خانوں کے سامنے کے دوشاخے) جب ان کو شدت سے بجایا جاتا ہے، تو کمزور بالائی جزیئے پیدا ہوتے ہیں جو کچھ تو کان کے اندر ہوتے ہیں اور کچھ باہر ہوتے ہیں۔..... اس لیے ان سادہ سرتیوں کے صحیح اور قطعی تمثالات کو اپنے حافظہ کے اندر ثبت کرنے کے مواقع بہت کم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اجزائے ترکیبی غیر متعین اور مبہم طور پر معلوم ہوں تو ان کے مجموعہ کی تحلیل بھی اسی قدر غیر یقینی ہوگی۔ اگر ہم کو یقین کے ساتھ یہ معلوم نہو کہ وہ سرتی جس پر غور ہو رہا ہے اس کا کس قدر حصہ اصل سے منسوب ہونا چاہئے تو ہمارا اس امر کے متعلق مذبذب ہونا لازمی ہے کہ جزیوں سے کیا متعلق ہے۔ لہذا ہم کو ابتداءً ان عناصر کو علیحدہ علیحدہ پیدا کرنا چاہئے، جن کو انفرادی طور پر قابل سماعت بنانا ہے، تاکہ ان کے مطابق حس کی یاد تازہ ہو جائے۔ اس تمام کارروائی کے لئے توجہ تام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو وہ آرام بھی حاصل نہیں ہوتا جو اختبار کا بار بار اعادہ کرنے سے حاصل ہوسکتا ہے جیسا کہ نغموں کو سروں میں تحلیل کرتے وقت ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم انفرادی طور پر سروں کو متعدد بار علیحدہ سن لیتے ہیں، برخلاف اس کے سادہ سرتی کو ہم شاذ و نادر ہی سنتے ہیں اور سادہ سرتیوں سے مرکب آوازوں کو بنتے ہوئے تو کبھی سنتے ہی نہیں۔"

عمل تجرید یا انتزاع

حقیقت کے بہت ہی کم اجزا ایسے ہوتے ہیں، جو ہمارے سامنے بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب مظہر مثلاً ا ب ج د میں اس کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس کی قوت ب ا ج د کی نسبت سے زیادہ سے لیکر کم سے کم تک ہوتی ہے، یا یہ ہوتا ہے، کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے۔ مثلاً ا ر س ص، ا ط ن ک اگر حالات مفید ہوں، تو تجربہ اس کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر، اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے، اس کے ممیز و منفرد ہونے کا باعث ہوجائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہو گا۔ بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہوگا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا، جس کا یہ ایک

جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع یا تجرید کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو منتزع یا مجرد کہتے ہیں۔
پہلے اضافی طاقت یا شدت کے تغیرات پر غور کرو۔ فرض کرو مرکب کے تین درجے ہیں مثلاً ل ب ج د، اب ج د اور اب ج ض۔ ان مرکبات پر یکے بعد دیگرے غور کرتے وقت ذہن کو فرق کے صدمات محسوس ہونگے۔ علاوہ بریں فرق سلسلہ وار بڑھینگے، اور ان کی جہت بین قسم کی معلوم ہو گی۔ اب ج د سے ل ب ج د تک تو اضافہ ا کی جانب ہے، اور اب ج ض تک د کی جانب ہے۔ اور جہت کے یہ فرق مختلف طور پر محسوس ہوتے ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا، کہ جہت ا اور جہت د کے مابین امتیاز ہم میں زیادہ کافی الواقع کوئی مجرد وجدان پیدا کر دے گا۔ مگر یہ ان اوصاف میں سے ہر ایک کے تعقل کرنے یا بیان کرنے اور اس کو ایک خاص جہت کی انتہا قرار دینے کی طرف رہبری ضرور کرتا ہے۔ مثلاً خشک شرابوں اور میٹھی شرابوں میں فرق ہے، اور ان کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم کو خالص شیرینی کا شکر میں تجربہ ہوتا ہے، اور اس کو ہم شراب کے ذائقہ سے علیحدہ کر سکتے ہیں۔ مگر کوئی شخص نہیں جانتا کہ خشکی کا بذات خود کیسا ذائقہ ہوتا ہے۔ مگر یہ خشکی کی جہت میں کوئی انتہائی شے ہوتی ہو گی۔ اور اگر کبھی ہمارے یہ سامنے آجائے تو غالباً ہم اس کو اپنے مجرد تعقل کی اصل ہونے کی وجہ سے ضرور پہچان لینگے کچھ اسی طرح سے ہم مختلف قسم کے گوشتوں کے ذائقہ کا تصور قائم کرتے ہیں ان کے اس احساس سے علیحدہ جو زبان پر ہوتا ہے، یا پھلوں کا ان کی تیزی سے قطع نظر کرکے وغیرہ اور اسی طرح ہم اجسام کے لمس کو ان کی حرارت و برودت سے علیحدہ کر لیتے ہیں۔ ہم ایک عضلہ کے انقباض کی کیفیت کو اس کی وسعت سے یا ایک عضلہ کے انقباض کو دوسرے عضلوں سے علیحدہ کرکے سمجھ سکتے ہیں، مثلاً جب ہم منشوری شیشوں سے مشق کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں کے انعطاف کو متغیر کرکے اور تطابق کو غیر متغیر رکھ کر اس جہت کو معلوم کرتے ہیں، جس میں ہمارا احساس انعطاف احساس تطابق سے مختلف ہوتا ہے۔
لیکن کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اتنی مدد نہیں ملتی، جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت و تنوع سے ملتی ہے، جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے۔ جو شے کبھی

ایک شئے کا جزو معلوم ہوتی ہو، اور کبھی دوسری شئے کا وہ دونوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے، اور ذہن کے انتزاعی تفکر کا معروض بنجاتی ہے۔ اس کو قانون افتراق بہ تغیر تلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے، کہ جو ذہن اس کے ذریعے سے کسی شئے کو جدا کر لیتا ہے، تو جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعے میں سابقہ پڑتا ہے، تو وہ اس کو اس سے علیحدہ کر سکتا ہے۔ اس قانون کو علمائے نفسیات نے اکثر تسلیم کیا ہے، اگرچہ کسی نے بھی جہانتک مجھے علم ہے اس کی ذہنی تاریخ میں وہ اہمیت نہیں جتائی جس کا یہ مستحق ہے۔ مسٹر اسپنسر کہتے ہیں۔

"اگر یہاں خاصہ اخواص ب ج د کے ساتھ واقع ہوتا ہے دوسری جگہ ج ہ ں کے ساتھ اور کسی اور جگہ ہ و ب کے ساتھ ...... تو یہ ہونا لازمی ہے، کہ تجربات کے متواتر ہونے کی بدولت ان اوصاف کے جسم پر جو ارتسامات ہونگے وہ غیر مربوط ہو جائینگے اور جسم میں بھی یہ ایک دوسرے سے اسی طرح علیحدہ ہو جائینگے، جس طرح ماحول میں ہوتے ہیں، جس سے آخر کار یہ قابلیت لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی، کہ جزئی اجسام سے علیحدہ اوصاف کی شناخت ہو سکے گی"

اس سے بھی زیادہ ڈاکٹر مارٹینو کی وہ عبارت اس موضوع پر صحیح ہے جس کا میں اقتباس کر چکا ہوں وہ لکھتے ہیں

"جب ایک سرخ ہاتھی دانت کی گیند کو ایک لمحہ کے لئے نظر کے سامنے لاکر ہٹا لیا جاتا ہے، تو یہ اپنے بعد یہ ایک ایسی ہی ذہنی تمثال چھوڑتی ہے، جس میں تمام وہ ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوئے تھے غیر ممیز طور پر خلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گیند لائی جائے، تو پہلی تمثال کی ایک کیفیت اپنے آپ کو علیحدہ کر لیگی، اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے گا۔ اس کے بعد فرض کرو کہ ایک بیضہ سامنے لایا جاتا ہے، اس کی شکل کا فرق پہلی تمثال کی شکل کو ممیز کر دے گا۔ اس طرح ایک ایسی شئے جو ہمکو ابتداً محض ایک شئے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شئے پھر سرخ گول شئے وغیرہ بنجاتی ہے"

کسی خاص شئے کو بار بار مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکر اس کو ان سب

سے یا ان میں سے کسی ایک سے علیحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شئے
کی حیثیت سے آجانے کا باعث ہوتا ہے؟ یہ ایک حد تک معمہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ
فرض کیا جا سکتا ہے، کہ مختلف متلازمات عصبی اعمال ایک دوسرے کی قوت کو
دبا دیتے ہیں یا تیز کر دیتے۔ مسٹر اسپنسر کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے، کہ محض یہ واقعہ
کہ جزو مشترک کا اپنے ساتھیوں سے زیادہ اعادہ ہوتا ہے، اس کو ایسی شدت
بخش دے گا کہ اس کا انتزاع ہونا لازمی ہوگا۔

بظاہر تو یہ توجیہہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، مگر جب اس کا ذرا زیادہ
غور سے امتحان کیا جاتا ہے، تو ناقص ثابت ہوتی ہے کیونکہ متلازمات کے چند بار
متغیر ہونے کے بعد، پہلی بار جس شئے کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے وہ ہمیشہ وہ شئے نہیں ہوتی
جس کا بار بار اعادہ ہو چکتا ہے۔ بلکہ یہ زیادہ ممکن ہے کہ جس شئے کی طرف توجہ
منعطف ہو، وہ تمام متلازمات میں سب سے زیادہ نئی ہو۔ اگر کسی لڑکے نے
اپنی تمام عمر میں کشتیوں ناؤوں کے علاوہ کوئی شئے نہ دیکھی ہو، تو غالباً اس نے
اپنے بادبان کے تصور میں اس خصوصیت کو کبھی علیحدہ نہ کیا ہوگا کہ یہ طولاً لٹکایا
جاتا ہے۔ جب وہ پہلی مرتبہ مربع جہاز کو دیکھتا ہے، تو اس وقت اس کو اس
کے طولاً لٹکنے کی خصوصیت کو علیحدہ کرنے کا موقع ملتا ہے، اور وہ اس کو بادبان
کے عام تصور سے علیحدہ کرتا ہے۔ مگر اس وقت بیس مواقع میں سے ایک موقع اس
بات کا ہوتا ہے کہ لڑکے کے شعور میں صورت ایسی نہیں ہوتی جس شئے کی طرف اس
کی توجہ منعطف ہوتی ہے وہ آڑا لٹکنے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ وہ گھبرا جائیگا
اور اس کا ذکر کریگا۔ اور غالباً شعوری طور پر اس کو وہ کبھی بیان نہ کر سکیگا کہ
عام خصوصیت کس شئے پر مشتمل ہے۔

تجرید کی اس صورت کا تحقق نہایت وسیع پیمانے پر ہوتا ہے۔ کیونکہ جس
دنیا میں ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں اسکے عناصر ہر جگہ ظاہر ہوتے ہیں اور ان کے متلازمات
ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن دوسری جانب انتزاع گویا کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ مرکب
کی تحلیل کبھی کامل نہیں ہوتی کیونکہ کبھی کوئی عنصر ہم کو تنہا نہیں ملتا۔ اور اس لئے ہم
ایک مرکب کو اس طرح سے اپنے سامنے نہیں لا سکتے کہ اس کے اجزائے ترکیبی

میں سے کسی ایک کی قطعاً خالص تمثال ہمارے ذہن میں ہو۔ رنگ آوازیں خوشبوئیں اور مادہ سے اس قدر ملی جلی ہوتی ہیں جس طرح تجربہ کے زیادہ صوری عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جیسے کہ امتداد شدت سعی لذت فرق مشابہت ہمنوائی بڑائی طاقت اور خود شعور بھی، یہ سب کے سب دنیا کے اندر جڑے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے تغیرات و ترکیبات سے ہم اس جہت کا خاصہ اچھا تصور قائم کرسکتے ہیں جس میں ہر عنصر باقی عناصر سے مختلف ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے ہم اس کا تصور حد کے تصور کے طور پر کرتے ہیں، اور اس سے ایک شئے کے معنی لیتے رہتے ہیں۔ جس صورت میں محسوسات بہت سے ہوتے ہیں، مثلاً حرارت برودت، رنگ بوئیں وغیرہ تو ہم جہات کی تقریباً انتہا تک پہونچ جاتے ہیں، اور ان مثالوں میں ہم کو اس امر کا تقریباً صحیح ادراک ہوجاتا ہے کہ ہم کس شئے کا انتزاع کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بھی تقریباً ہی ہوتا ہے۔ اور اگر ٹھیک ریاضیاتی صحت کے ساتھ دیکھا جائے تو ہماری جتنی مجرد حدود ہیں، ان کے متعلق یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا ناقص طور پر ہی تمثل ہوسکتا ہے۔ فی الحقیقت یہ عمل تعقل ہوتا ہے، اور ہر جگہ حتی کہ سادہ حسی اوصاف میں بھی یہ تقریباً ویسا ہی عمل ہوتا ہے، جیساکہ وہ عمل جس سے ہم کو مجرد خیر کامل مسرت مطلق قوت وغیرہ کے تصورات ہوتے ہیں یہی حال مرکبات میں ہے۔ فرق براہ راست ادراک اور جہت فرق کی ایک خیالی حد تک تمثلی تطویل کا ہے جس کے تصور کو ہم قائم رکھتے ہیں اور اپنے مباحث کلام میں جگہ دیتے ہیں۔

اب تجرید و تحلیل کے متعلق جس قدر مفید باتیں کہہ سکتا تھا وہ سب کچھ کہہ چکا ہوں۔

مشق سے قوت امتیاز بڑھ جاتی ہے

ابتک میں نے جو واقعات فرض کئے تھے، ان سب میں فرق اسقدر موجود تھے کہ بالکل نمایاں معلوم ہوتے تھے، اور جہاں چند چیزیں یکے بعد دیگر نظر کے سامنے آتی تھیں وہاں امتیاز غیر ارادی طور پر ہوجاتا تھا۔ مگر غیر ارادی طور پر ہونا تو کجا اکثر اوقات امتیازات ارادی طور پر بھی نہایت دشوار ہوتے ہیں،

اور اکثر اشخاص کبھی کرہی نہیں سکتے۔ پروفیسر ڈی مارگن نے یہ خیال کرکے ادراکی
امتیاز کی نسبت نہیں بلکہ تعقلی امتیاز کی نسبت حسب ذیل عبارت خاص ظرافت آمیز پیرائے
میں لکھی تھی۔

"تعلیم یافتہ طبقہ کی ایک بہت بڑی تعداد (اب یہ امر کہ وہ کثرت ہے
یاقلت اس کو میں نہیں جانتا، شاید ایک درجن میں سے چھ اور دوسرے میں
سے نصف درجن، امتیاز کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے) اور ان سے نہ کبھی امتیاز
کرایا جاسکتا ہے اور نہ یہ امتیاز کرنے کی کبھی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس
قسم کی تمام چیزیں کنّی کاٹنے اور گریز کرنے کے مساوی ہیں۔ یہ لوگ ایک شخص
کو گھوڑے کی چوری کی پاداش میں بھیڑ چرانے کے قانون کے تحت پھانسی دیدینگے،
اور جب تم گھوڑے اور بھیڑ کے امتیاز پر ان سے بحث کروگے تو تم پر ہنسینگے۔"

اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا عملی غرض وابستہ ہو،
تو اس سے اس کے فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر
ذکی ہوجاتی ہے۔ خود مجرم تو غالباً گھوڑے اور بھیڑ کے مابین فرق کو نظرانداز
نہ کرے گا۔ طویل مشق ومحنت کا بھی امتیاز پر وہی اثر ہوتا ہے۔ ان دونوں
باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ محسوس
کرلیتا ہے جس سہولت کے ساتھ بصورت دیگر وہ صرف بڑے فرقوں کو محسوس
کرتا تھا۔ ہمیں اس امر کی تلاش کرنی چاہیے کہ ان کے اثر کا طریق عمل کیا ہے،
اور ابتدا مشق وعادت سے کرنی چاہیے۔

حرکی کمالات میں یہ مثل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ مشق انسان
کو کامل بنادیتی ہے۔ لیکن حرکی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔
بلیرڈ کھیلنے نشانہ لگانے رسے پر ناچنے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ
انسان حس کے خفیف ترین فرقوں میں بھی امتیاز کرے اور ان پر نہایت ہی
صحیح عضلی حرکات کرسکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ چشمہ در خریدار
اور آنکنے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیاز کی قابلیت رکھتے
ہیں۔ ایک شخص پرانی امینڈیرا شراب کی بوتل کے بالائی نصف اور زیریں نصف

ذائقہ میں تمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا تھا کہ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برجمین جو اندھی بہری اور گونگی تھی، اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا، کہ اس نے ایک شخص سے ایک بار مصافحہ کیا تھا، سال بھر کے بعد پھر اس شخص سے ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا۔ جو لیا بریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برجمین کی بہن تھی، ہارٹفورڈ کے بیت المعذورین میں صدہا معذوروں کے کپڑوں کو، دھوبی کے یہاں سے آنے کے بعد، محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے علیحدہ کر لیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشریح نہیں سمجھا۔ غالباً اسے انھوں نے محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور پر قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہہ توجہ سے ہوتی ہے۔ ہم عادتی چیزوں کی طرف زیادہ متوجہ ہوا کرتے ہیں اور جس شئے کی طرف ہم زیادہ متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت تفصیلی ہوتا ہے۔ گو یہ جواب صحیح ہے لیکن بہت ہی مجمل ہے۔ میرا یہ خیال کہ ہم اس سے زیادہ قطعی جواب دے سکتے ہیں۔

جب کبھی تجربے سے امتیاز کی ترقی معلوم ہوتی تو دو بین سبب عمل کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اول تو یہ جن چیزوں کے مابین فرق محسوس ہوتا ہے، وہ مختلف ساتھی پیدا کر لیتی ہیں اور یہ ان کے تباین میں ممد ہوتے ہیں۔

فرق ہم کو اسی قسم کے بڑے فرق کو یاد دلاتا ہے، اور یہ ہمارے ان کی جانب متوجہ ہونے میں معین ہوتے ہیں۔

پہلے ہم پہلی علت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور دو مرکب فرض کرتے ہیں، جن میں دس دس عنصر ہیں۔ فرض کرو کسی مرکب کا کوئی عنصر دوسرے کے جوابی عنصر سے اس طرح مختلف نہیں ہے کہ اگر محض ان دونوں کا مقابلہ کیا جائے، تو اس میں امتیاز ہو سکے۔ اور فرض کرو کہ اس غیر محسوس فرق کی مقدار اہے۔

مگر مرکب ایک دوسرے سے اس مختلف طرح سے مختلف ہونگے۔ اور اگرچہ بجائے خود ہر فرق کا ادراک نہو سکے مگر مجموعی فرق کے مساوی ہوگا اس کی طرف اچھی خاصی طرح سے توجہ منعطف ہو سکے گی۔ مختصر یہ کہ ایک فرق کے اندر جسقدر امور ہوتے ہیں، ان کی تعداد بڑھانے سے بھی اتیاز اسی قدر اچھی طرح سے ہو سکے گا، جس طرح کسی ایک نقطہ پر مقدار فرق کے اضافہ کرنے سے ہو سکتا ہے۔ دو آدمی جن کا منھ ناک آنکھیں رخسار ٹھوڑی بال باہم خفیف فرق رکھتے ہوں ان میں بھی ہم کو اسی طرح سے دھوکہ نہو گا جس طرح ایک ہی طرح کی ایسی دو شکلوں میں جن میں ایک کے مصنوعی ناک لگی ہو، اور دوسری کے نہ ہو۔ ان صورتوں میں فرق صرف یہ ہے کہ ایک میں ہم نقطہ اختلاف کا آسانی کے ساتھ نام لے سکتے ہیں اور دوسرے میں نہیں لے سکتے۔

پس دو چیزیں ب و ج جن میں اس وقت باہم تمیز نہیں ہو سکتی جب ان کا تنہا مقابلہ کیا جاتا ہے، ممکن ہے جب مختلف ساتھیوں کے ساتھ مل جائیں، اور اس طرح سے جو مرکب بنیں ان میں ممکن ہے، نہایت آسانی کے ساتھ اتیاز کیا جا سکے۔ پس مشق سے جو قوت اتیاز بڑھ جاتی ہے اس کی وجہ ممکن ہے ایک حد تک یہ ہو کہ طرفین میں جو دراصل خفیف فرق تھا اس میں مختلف ساتھیوں کے اضافہ سے فرق میں اضافہ ہو گیا اور نتیجہ کو تقویت پہونچ گئی۔ فرض کرو ب و ج طرفین ہیں۔ اگر ا، ب کے ساتھ ہو جائے اور ج، د کے ساتھ تو ممکن ہے اب، ج د کی نسبت بہت متباین معلوم ہونے لگیں، اگرچہ ب اور ج بظاہر یکساں معلوم ہوتے تھے۔

مثال کے طور دیکھو کہ ایک شخص کلیرٹ (شراب) کو برگنڈی (شراب) سے کیونکر تمیز کرتا ہے۔ غالباً اس نے ان کو مختلف مواقع پر پیا ہو گا۔ جب اس نے پہلی بار کلیرٹ کو پیا ہے تو اس کا نام اس نے کلیرٹ سنا تھا، اور وہ فلاں فلاں چیزیں کھا رہا تھا۔ دوسری بار جب اس نے اس کو پیا ہے، تو ان تمام واقعات کی یاد جو پہلی بار پیتے وقت ہوئے تھے، اس کے کان میں گونج جاتی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے برگنڈی کو پیا تو اس کو پہلے ایسا محسوس ہوا کہ یہ ایک قسم

کی کلیرٹ ہے۔ مگر اس کے پوری طور پر کلیرٹ ہونے میں کچھ کمی سی محسوس ہوئی، اور اسی وقت سنا کہ اس کا نام برگنڈی ہے۔ اس کے بعد چند اور مواقع پر امتیاز غیر یقینی ہوگا۔ اور وہ اپنے سے یہ سوال کرتا ہے یہ شراب ان دو میں سے کونسی ہے۔ مگر آخر کار کلیرٹ کا ذائقہ اور بو خاص طرح سے اس کا نام یاد دلا دیتے ہیں، اور وہ کہتا ہے کہ یہ شراب میں نے فلاں فلاں مواقع پر پی تھی وغیرہ اور برگنڈی کا ذائقہ اور بو اس کے نام کو یاد دلا دیتے ہیں، اور اس کو یاد آجاتا ہے کہ اس کو فلاں فلاں مواقع پر پیا تھا۔ اور جب دونوں کے مختلف متولفات عالم وجود میں آجاتے ہیں، اسی وقت ان کا امتیاز کامل و پائیدار ہوتا ہے۔ کچھ مدت کے بعد میزین اور متولفات کے دوسرے حصے اس قدر کثیر ہو جاتے ہیں کہ یہ واضح طور پر شعور میں نہیں آتے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہر شراب کا اپنے نام کے ساتھ ربط قوی تر ہو جاتا ہے، اور آخر کار ان میں سے ہر ایک کے ذائقہ اور بو سے قطعی و یقینی طور پر اس کے نام کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور کسی اور شئے کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ اس میں ذائقوں کی نسبت بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے، اور یہ ذائقوں کے امتیاز کو زیادہ کرنے میں ہمارے معین ہوتے ہیں۔ اس قسم کا کوئی نہ کوئی عمل ہمارے تجربہ میں ہونا لازمی ہے۔ گائے کے اور بکری کے گوشت کے ذائقہ میں اسٹرابیری اور راسبری کے ذائقہ گلاب اور بنفشہ کی خوشبو کو اپنے ساتھ مختلف ساتھیوں کا جمع کر لینا ضروری ہے جو ان فرق کو جو طرفین میں محسوس ہو رہے ہیں تقویت بخشتے ہیں۔

متعلم کہہ سکتا ہے کہ اس کا ہمیں دو چیزوں میں فرق کے محسوس کرانے سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تو محض ان کی تعین و شناخت اور گویا کہ ان کا سمجھنا ہے۔ مگر جس شئے کو ہم ان کے فرق کے طور پر محسوس کرتے ہیں، اس کو ہم اس وقت بھی محسوس کریں گے، جب ہم میں اس کا نام بتانے اور اس کو الفاظ میں شناخت کرنے کی قابلیت نہ ہوگی۔

اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں، کہ اس میں شک نہیں کہ پہچاننے سے فرق ہمیشہ مقرون بنجاتا ہے اور زیادہ نمایاں معلوم ہونے لگتا ہے۔ مثلاً میں کل باہر نکلا

تھا اور میں نے یہ کہا تھا کہ برف جوہڑی ہے، اس کی شکل بہت عجیب و غریب ہے یعنی ایسی ہے جو برف کی معمولی شکل سے مختلف ہے۔ میں نے اس کے متعلق کہا تھا کہ یہ ابرقی نظر آتا ہے، اور مجھے یہ معلوم ہوا کہ جونہی میں نے اس کو ایسا کہا کہ فرق پہلے سے بھی زیادہ نمایاں اور متعین ہو گیا۔ لفظ ابرقی کے اور تضمنات نے اس برف کو معمولی برف سے اور دور پھینکدیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کی خاص شکل کا امتیاز اس لفظ سے بڑھ گیا ہے۔ میرے خیال میں اس قسم کا کوئی اثر ہمارے فرق محسوس کرنے میں ان چیزوں کا نام لینے سے ضرور پیدا ہوجاتا ہے، اور اس کو عام طور پر تسلیم کیا جائے گا۔ اگرچہ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ میرے لئے یہ بات قطعی طور پر ثابت کرنا تو مشکل ہے کہ ایسی دو چیزوں کا نام لینا یا اور کسی طرح سے ان کو پہچاننا جن میں امتیاز ہونا مشکل ہو ان کے ابتدائً متفرق محسوس ہونے کے لئے لازمی ہے۔

لہ جو توجیہ میں پیش کرتا ہوں اس میں یہ بات مسلم مانی گئی ہے کہ اب ایسا فرق جو اپنے خفیف ہونے کی بنا پر ذہن کو متوجہ نہ کرسکتا ہو، اس قدر قوی ضرور ہوگا، کہ عینی مؤلفات کی طرف ذہن کو منتقل کرکے اپنی "حدود" کو باقی رکھ سکے۔ بہت سے مشاہدات کی بنا پر اس بات کا قرینہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ غیر شعوری استناج کے تمام واقعات اس کے ثبوت ہیں۔ ہم ایک تصویر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلاں مصور کا عمل معلوم ہوتی ہے، اگرچہ ہم اس کی مخصوص خصوصیات کو بتا نہ سکیں۔ ایک شخص کے چہرے کو دیکھکر ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص مخلص معلوم ہوتا ہے، اگرچہ ہم اپنے اس خیال کی تائید میں کوئی متعین وجہ پیش نہ کرسکیں۔ ادراک حسی کے جن واقعات کا ہیلم ہولٹز سے اقتباس کیا گیا ہے وہ اس کی مزید مثالیں ہیں۔ ذیل میں ایک اور عمدہ مثال دی جاتی ہے، اگرچہ اس کا سمجھنا ادراک مکان کا باب پڑھ لینے کے بعد یہاں کے مقابلہ میں آسان ہوگا۔ دو اسٹیریو اسکوپک سلائڈ لو۔ اور ہر آدھے سلائڈ پر دو نقطے ا و ب بناؤ۔ لیکن ان کا فصل کچھ ایسا رکھو کہ ا دونوں سلائڈوں پر ایک فاصلہ پر ہوں، اور ب سلائڈ نمبر ا میں سلائڈ نمبر دو کی نسبت قریب تر ہوں۔ علاوہ اس اب کا فاصلہ ا ب' کے مساوی اور ا ب' کا فاصلہ ا ب'' کے مساوی بنائیے:-

میں صرف ایک جزوی سی توجیہ پیش کرتا ہوں۔ بلاشبہ یہ مکمل نہیں ہے۔ مثلاً اس امر پر غور کرو کہ مشق سے جلد کی مقامی قوت امتیاز کس قدر بڑھ جاتی ہے، ہتیلی پر پرکار کی سوئیوں کے علیحٰدہ محسوس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان میں باہم نصف انچ کا فاصلہ ہو۔ لیکن ایک دو گھنٹے کی مشق کے بعد ہم ایک چوتھائی انچ سے بھی کم فاصلہ پر بھی ان کو دو محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن اس تجربہ میں اگر ہم جلد کے ایک ہی قطعہ کو کئی بار نقاط پرکار سے مس کرتے ہوں، تو یہ توجیہ بالکل درست ثابت ہو گی۔ فرض کرو جلد پر ا ب ج د ہ س نقاط کا ایک خط ہے۔ فرض کرو ا اور ہ کے مابین مقامی فرق کا احساس اس قدر قوی ہے کہ جب نقاط پرکار ایک ساتھ مس کرتے ہیں، تو یہ فوراً دو معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ج د کے مابین فصل ابتدائً اتنا کم ہے کہ دو محسوس نہیں ہوتے۔ اگر ہم پرکار کے نقطوں کو ا و ہ پر رکھ کر آغاز کریں اور ان نقطوں کے مابین جو زاویہ ہے، اس کو کم کرتے چلے جائیں، تو جب پرکار کی سوئیاں ج د کے قریب آئینگی تو پہلے کی طرح ان نئے دو نقطوں کے مس کرنے کا خیال اب

بقیہ حاشیہ گزشتہ

سلائڈ نمبر ۱ ب ل ب َ

سلائڈ نمبر ۲ ل ب ً ل ب ً

یکے بعد دیگرے دونوں سلائیڈوں کی طرف معکوس نمائی طور پر دیکھو تا کہ اپنے دونوں سلائڈوں کے ل کا براہ راست ارتکاز ہو یعنی ان کے شبیہ (دونوں آنکھوں کے مرکز بصارت پر پڑیں) اس صورت میں ل ایک معلوم ہوں گے۔ اور شاید ب بھی لیکن ب جو ایک معلوم ہوتی ہے وہ سلائڈ نمبر ایک میں اسے قریب اور سلائڈ نمبر ۲ میں ب سے دور معلوم ہو گی۔ لیکن اگر شکلیں صحیح بنی ہوئی ہوں، تو ب اور ب ً لازمی طور پر عینی نقطوں کو متاثر کریں گے، ایسے نقطوں کو جو مساوی طور پر نقطہ مرکزی کے داہنی طرف ہونگے، ب بائیں آنکھ میں اور ب ً داہنی آنکھ میں۔ یہی بات ب ً ب ً کے متعلق صحیح ہے۔ نقاط عینی وہ ہوتے ہیں جنکی حسوں میں امتیاز نہیں ہوتا۔ چونکہ ان دو مشاہدوں میں یہ ایسے مخالف اور اکات فاصلہ کا باعث ہوتے ہیں، اور حرکت کے ایسے مخالف رجحان پیدا کرتے ہیں، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دو ایسے عمل جو بالکل غیر ممیز احساسات پیدا کرتے ہوں، ممکن ہے مخالف یعنی حسی اور حرکی دونوں قسم کے موتلفات کے ذریعہ سے باہم تعلق رکھتے ہوں۔

بھی ہو گا۔ کیونکہ نقطہ ر نقطہ س کے اس قدر قریب اور اس کے اس قدر مشابہ ہو گا کہ یہ اپنے ساتھ س کو بھی متہیج کر دے گا۔ اسی طرح د ر کو یاد دلائے گا اور بعیدی طور پر س کو بھی۔ اس طرح ج و د محض ج و د ہی نہ ہونگے بلکہ ا ب ج اور د ر س ارتساموں کے مانند ہونگے، جن میں بین فرق ہے۔ مگر واقعی تجربہ میں تربیت اس باقاعدگی کے ساتھ نہیں ہوتی، اور ہم آخر کار ج و د میں امتیاز کرنا سیکھ جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ ان میں سے کسی ایک نقطہ کے ساتھ ا ب اور ر س کا کوئی باہمی تعلق ہو۔ والکمین کے تجربات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہونچتی ہے۔ ان صاحب نے اور فشنر نے زرمک کے مشاہدات کو دیکھ کر کہ نابینا کی جلد سمکھوں کے مقابلہ دونی قوت امتیاز رکھتی ہے۔ اختبارات کے ذریعہ سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مشق سے بھی جلد کی قوت امتیاز بہت بڑھ جاتی ہے۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی نشست میں وہ فاصلے جن پر پرکار کی سوئیاں دو نقطوں کو مس کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، آخر میں شروع کی نسبت نصف سے بھی کم رہ گئے۔ اور بعض اوقات ترقی یافتہ حسیت دوسرے دن تک باقی رہی۔ مگر ان کی یہ بھی تحقیق ہے کہ اس طرح جلد کے ایک حصہ سے مشق کرنے سے یہی نہیں ہوتا کہ جسم میں کے مقابل کے حصے کی قوت امتیاز بڑھ گئی، بلکہ اس کے گرد و پیش کے حصوں کی بھی حسیت ترقی کر گئی۔ مثلاً ایک اختباری نشست کے شروع میں چنگلیا کے سرے میں دو نقطوں کے مابین امتیاز پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری تھا، کہ پرکار کی سوئیوں میں خط پیرس کا فصل ہو۔ لیکن اور انگلیوں سے مشق کرنے کے بعد یہ دیکھا گیا کہ چنگلیا نصف خط کے فاصلہ پر بھی امتیاز کر سکتی ہے۔ یہی تعلق بازو اور ہاتھ کے مختلف نقاط میں دیکھا گیا۔

یہاں پر یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو علت میں نے پہلے تجویز کی تھی، وہ یہاں منطبق نہیں ہوتی اور ہم کو کوئی اور علت سوچنی چاہیئے۔

بالکل ٹھیک اختباری مظاہر کیا ہیں۔ اس قسم کے نقاط کا مقام بین طور پر محسوس نہیں ہوتا، اور نہ ان کے احساسات کے مابین اس وقت تک بین طور پر فرق محسوس ہوتا ہے جب تک فصل اس اقل سے زیادہ نہ ہو جو ان کے

محض دو ہونے کا ادراک پیدا کرا دینے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ پہلے ہم کو مبہم سی حس ہوتی ہے، اور پھر دو نقطوں کا شبہ سے گذرتا ہے، جو پھر بین طور پر دو معلوم ہونے لگتے ہیں، اور آخر میں دو مختلف نقطوں کے احساس ہوتے ہیں جو علحدہ ہیں اور جن کے مابین کچھ فصل ہے۔ بعض مقامات سے جو اختبار گیا، تو اس سے فوراً ہی آخری ادراک ہوا۔ اور بعض سے پہلا ادراک ہوا۔ اور بعض مقامات سے درمیانی مدارج کے ادراکات ہوئے۔ مگر جب دو محسوس ہونے کی تمثال جو کہ زیادہ امتیازی مقامات میں ہوتی ہے یاد میں جاگزیں ہو جاتی ہے، تو یہ ان مقامات میں بھی اپنے مشابہ تمثال کے پیدا کرنے میں معین ہوتی ہے، جہاں بصورت دیگر ہم اس کے محسوس کرنے سے قاصر رہتے، بالکل اسی طرح سے جس طرح اگر کسی زائد سرتی کو ابھی سنا ہو، تو اس سے مرکب آواز میں اس کا پتا لگانے میں مدد ملتی ہے۔ (صفحہ ۴۳۹ و صفحہ ۴۴۰) اگر مبہم طور پر دو نقطے محسوس ہوتے ہوں تو یہ ان دو نقطوں کی تمثال سے امتزاج پا کر جو ابھی ایک لمحہ پہلے واضح طور پر دو محسوس ہوئے تھے واضح طور پر دو محسوس ہونے لگتے ہیں۔ اسی طرح ہر فرق کا اس وقت زیادہ آسانی کے ساتھ ادراک ہو جاتا ہے، جب ہمارے ذہن میں اس شئے کی بین تمثال ہوتی ہے، جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے، یا اس امر کی کہ اس کی نوعیت کیا ہوگی۔

یہ دو اعمال یعنی اول یہ کہ مختلف مؤلفات اور مختلف ساتھیوں کے ذریعہ سے طرفین کا واضح ہو جانا، اور دوسرے حافظہ کو اسی جہت کے گزشتہ مگر زیادہ نمایاں فرقوں سے پر کرنا، یہی دو توجیہیں ہیں، جن کو میں اس ذیل میں نتائج تربیت کے متعلق پیش کر سکتا ہوں۔ جو کچھ ان دونوں اعمال کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، وہ عموماً ایک ہی چیز ہوتی ہیں۔ ان کے ذریعہ سے ہمیں تھوڑے اور ادنیٰ فرق ایسے معلوم ہونے لگتے ہیں، کہ گویا یہ بڑے ہوں اور یہ امر کہ بڑے فرق ہم کو اس طرح سے متاثر کرتے ہیں، ایک ناقابل توجیہ واقعہ ہے۔ اصولاً ان دونوں اعمال کو کل ممکن واقعات کی توجیہ کے لیے کافی ہونا چاہئے۔ مگر اس کے تصفیہ کرنے کی میں جرأت نہ کروں گا کہ آیا یہ کافی ہیں یا کوئی ایسا جزو باقی نہیں رہ گیا

ہے، جس کا ہم کو پتہ نہ چلا ہو یا جس کی ہم نے تحلیل نہ کی ہو۔

عملی اغراض توجہ کو محدود کردیتی ہیں۔

متعلم کو یہ بات یاد ہوگی کہ صفحہ ۵۰۹ ذاتی دلچسپی کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ توجہ کے تیز کرنے کا بہت بڑا باعث ہوتی ہے۔ لیکن ذاتی دلچسپی غالباً توجہ کے واسطے سے عمل کرتی ہے، اور بلا واسطہ یا خاص طور پر عمل نہیں کرتی۔ ایسا امتیاز جس سے ہماری کوئی عملی غرض وابستہ ہوتی ہے، اس پر ہم اپنے اذہان کو مرکوز کر دیتے ہیں، اور اس کی ہم پہلے سے تلاش میں ہوتے ہیں۔ اس قسم کے امتیازات اکثر کرتے رہتے ہیں، اور ہم کو ان سے منافع ہوتے ہیں، وہ منافع جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس جہاں ہم کو تحلیل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، اور امتیاز کی کوئی عملی غرض نہیں ہوتی، وہاں ہم نظر انداز کرنے کی عادت پیدا کر لیتے ہیں، یا کم از کم اس کی موجودگی سے بے پروا ہو جاتے ہیں۔ ہیلم ہولٹز سب سے پہلا نفسیاتی ہے، جس نے ان واقعات پر قرار واقعی شد و مد کے ساتھ بحث کی ہے۔ میں یہاں صرف اس کی عبارت کا اقتباس کر سکتا ہوں۔

وہ کہتا ہے کہ "اکثر حالات میں جہاں مختلف قسم کی حسیں یا جسم کے مختلف حصوں کی حسیں ایک وقت ہوتی ہیں، ہم کو یہ عادت ہوتی ہے، کہ ان کے ادراک کے ساتھ ہی ہم ان کو مختلف سمجھ لیتے ہیں، اور جب چاہتے ہیں تو اپنی توجہ ان پر علیحدہ علیحدہ مبذول کر دیتے ہیں۔ اس طرح ہم ہر لمحہ جو کچھ کہ سنتے ہیں، یا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں یا جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں اس کا علیحدہ شعور ہو سکتا ہے۔ اور یہ امتیاز ہو سکتا ہے جو کچھ ہم کو انگلی یا پاؤں کے انگوٹھے میں محسوس ہوتا ہے وہ دباؤ ہے، یا خفیف مس ہے یا گرمی ہے۔ یہی حالت ساحت بصر میں ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ (جیسا کہ میں آیندہ چل کر ثابت کرنے کی کوشش کرونگا) کہ ہم کو جب اس امر کا قطعی علم ہوتا ہے، کہ حسیں مرکب ہیں، تو جلد تمیز کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کو متواتر و یکساں تجربات سے اس امر کا یقین ہو جاتا ہے، کہ

ہماری موجودہ حس مختلف مستقل ہیجوں کے ہموقت عمل سے پیدا ہو رہی ہے، جن میں سے ہر ایک معمولاً انفرادی طور پر ایک معروف حس پیدا کرتا ہے،،

دیکھنے سے معلوم ہوگا، کہ یہ ہمارے اس قانون کے بیان کا ایک اور طریقہ ہے، کہ ایک مرکب کے جن اجزائے ترکیبی کو ہم انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ کر سکتے ہیں یہ وہ ہوتے ہیں، جن کا ہم کو علیحدہ شکل میں بھی علم ہوتا ہے۔

"اس سے ہم کو یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جب چند حسیں ایک ساتھ ہوتی ہیں، تو ان میں باہم امتیاز کرنا کچھ دشوار نہیں ہوتا، اور یہ ہمارے اذہان کی خلقی استعداد ہے،

"اسطرح ہم دیکھتے ہیں کہ اور چیزوں کے ساتھ ہم بالکل معمولی طور پر موسیقی کی ان سریوں کو علیحدہ کر سکتے ہیں، جن کا ارتسام ہمارے حواس پر مجموعی طور پر ہوتا ہے اور ہم کو یہ امید ہوتی ہے، کہ ہر حالت میں جب ان میں سے دو ایک ساتھ واقع ہونگی، تو ہر وقت ان میں ہم امتیاز کر سکیں گے۔

مگر اس وقت صورت حال مختلف ہو جاتی ہے، جب ہم ادراک کے غیر معمولی واقعات کی تحقیق میں مصروف ہوتے ہیں اور ان حالات کی تحقیق کرنی چاہتے ہیں، جن میں مذکورۂ بالا امتیاز ہو سکتا ہے، یا اس کا ہونا ممکن نہیں ہوتا۔ اس وقت ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ ہمارے ایک حس سے باشعور ہونے میں، دو مختلف قسموں یا درجوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اس شعور کا ادنیٰ درجہ یہ ہے، کہ اس میں زیر بحث حس کا اثر خود کو ان تعقلات میں محسوس کراتا ہے، جو ہم خارجی اشیا یا اعمال کے قائم کرتے ہیں، اور ان کا تعین کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ اس میں ہم کو اس امر کے تحقیق کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ہمارے ادراکات میں جو فلاں واقعہ ہے، اس کا ہماری حسوں کے کون سے جزو سے تعلق ہے۔ اس صورت میں ہم یہ کہیں گے، کہ زیر بحث حس کا ارتسام ترکیبی طور پر ہوتا ہے، اس سے بلند درجہ وہ ہے، جب ہم زیر بحث حصہ کو فوراً پہچان لیتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ جو حسیں ہم کو اس وقت ہیں ان کے مجموعہ کا یہ ایک جزو ہے،،

حس کے ترکیبی طور پر ادراک ہونے کے معنی ہیلم ہولٹز نے یہ لئے کہ اس

کا مطلق امتیاز نہیں ہوتا، بلکہ اور ہم وقت حسوں کے ساتھ یہ ایک مجموعہ میں محسوس ہوتی ہے۔ یہ امر کہ اس کا احساس ہوتا ہے اس کا ثبوت اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ اگر اس حس کی علت خارجی میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو جائے، تو اس سے ہمارا حکم مجموعی طور پر بدل جاتا ہے۔ ابتدائی ایڈیشن کے مندرجہ ذیل صفحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ترکیبی ادراک کے مقرون واقعات اور تحلیلی ادراک کے مقرون واقعات کونسے ہوا کرتے ہیں۔

"حواس کے استعمال میں مشق کو اس سے بہت زیادہ دخل ہوتا جتنا کہ ہم معمولاً فرض کرتے ہیں۔ ہماری حسیں اولاً تو صرف اس لیے اہم ہوتی ہیں، کہ انکی بنا پر ہم اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر صحیح طور پر حکم لگا سکتے ہیں۔ ان کے مابین امتیاز کرنے کی ہم کو اسی قدر مشق ہوتی ہے جس قدر اس غایت کے پورا کرنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن ہم کو یہ خیال بہت زیادہ ہوتا ہے کہ ہم کو اپنی حسوں کے ہر جزو کا فوراً شعور ہو جاتا ہے، اس فطری تعصب کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ ہم کو فی الحقیقت ان تمام امور کا جو ہماری حسوں کے اندر ہوتے ہیں، فوراً اور بلا کسی کوشش کے احساس ہو جاتا ہے۔ جس کا ان عملی اغراض سے تعلق ہوتا ہے، جن کی خاطر ہمارے تجربات جمع ہوتے ہیں۔ مگر ان حسوں کے حلقے میں بھی جو خارجی اشیا کے مطابق ہوتی ہیں، تربیت و مشق کا بین طور پر اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور و معروف بات ہے، کہ مصور جس کی نگاہ کو رنگوں اور روشنیوں کی مشق ہوتی ہے، ایسے شخص کی نسبت جس کو اس کی مشق نہیں ہوتی، کس قدر جلد ان میں امتیاز کر لیتا ہے۔ مغنی اور آلات موسیقی کے بنانے والا کس قدر جلد امتداد اور سرتی کے فرق محسوس کر لیتا ہے جن کا ناواقف آدمی کو احساس تک نہیں ہوتا، یہ تو خیر زیادہ پیچیدہ چیزیں ہیں، کھانے پینے کی چیزوں اور شرابوں کے پہچاننے کے لئے مقابلتے کی طویل عادت کی ضرورت ہوتی ہے، جب انسان کامل ہوتا ہے۔ مگر مشق کا اس سے بھی زیادہ نمایاں اثر اس وقت محسوس ہوتا ہے، جب ہم ان حسوں پر آتے ہیں، جو ہمارے اعضا کی صرف داخلی حالتوں پر مبنی ہوتی ہیں، اور جو خارجی اشیا یا ان سے جو اثرات ہم پر ہوتے ہیں ان کے

مطابق نہیں ہوتیں، اور اس وجہ سے کہ ان سے ہم کو خارجی اشیا کے متعلق کوئی اطلاع بہم نہیں پہنچتی، کوئی قیمت نہیں رکھتیں حال میں آلات حس کی عضویات سے ہم کو اس قسم کے بعض مظاہر سے واقفیت ہوئی ہے، جن کا انکشاف نظری سوالات ومفروضات سے ہوا ہے، کچھ اس قسم کے افراد کی بدولت ہوا ہے جیسے گوئٹے اور برکنجی وغیرہ میں جن کو خدا نے اس قسم کے مشاہدہ کی خاص قابلیت عطا فرمائی ہے۔ ان نام نہاد ذہنی مظاہر کا بہت ہی مشکل سے پتا چلتا ہے۔ اور جب ان کا ایک بار پتا چل جاتا ہے، تو ان کا مشاہدہ کرنے کے لئے توجہ کی خاص اعانتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مشاہدہ کرنے والے کو اگر پہلے محقق کے مشاہدہ کا بیان معلوم بھی ہو، تو بھی اس قسم منظر کا دوبارہ مشاہدہ کرنا عموماً مشکل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ذہنی حسوں کے دریافت کرنے کی یہی نہیں کہ ہم کو مشق نہیں ہوتی، بلکہ اس کے برعکس ہم کو اس کی بیحد مشق ہوتی ہے کہ ان سے اپنی توجہ کو ہٹالیں، کیونکہ یہ خارجی دنیا کا مشاہدہ کرنے میں ہمارے سدِّ راہ ہوتے ہیں۔ صرف جب ان کی شدت اس قدر قوی ہوتی ہے، کہ یہ فی الواقع خارجی دنیا کا مشاہدہ کرنے میں، ہمارے سدِّ راہ ہوتے ہیں، اس وقت ہم کو ان کا احساس شروع ہوتا ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات خواب یا ہذیان کی حالت میں یہ اوہام کی ابتدا ہوتے ہیں،،

"مثال کے طور پر میں چند معروف واقعات بیان کرتا ہوں، جو عضویاتی بصریات سے ماخوذ ہیں۔ غالباً ہر آنکھ میں نام نہاد ترمرے ہوتے ہیں۔ یہ ریشے اور واپچے وغیرہ ہوتے ہیں، جو رطوبت زجاجی میں تیرتے رہتے ہیں، جن کا سایہ شبکیہ پر پڑتا ہے اور ساحت نظر میں تاریک متحرک نقطے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ کسی وسیع چمکدار خالی سطح جیسے کہ آسمان ہے، کی طرف بہ توجہ دیکھنے سے بہت آسانی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اکثر اشخاص جن کی توجہ کو خاص طور پر اس کی طرف منعطف نہیں کرایا جاتا، ان کو پہلے پہل یہ اس وقت محسوس ہوتے ہیں، جب ان کی آنکھوں میں کوئی تکلیف ہو جاتی ہے اور یہ ان کی توجہ کو اس عضو کی داخلی حالت کی طرف منعطف کرتی ہے۔ اس وقت عام شکایت یہ ہوتی ہے کہ ترمرے مرض کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور اس سے مریض ان بے ضرر چیزوں

کی نسبت پریشان ہو جاتا ہے، اور ان کی تمام خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس
وقت ان کو اس امر کا یقین دلانا بہت مشکل ہوتا ہے، کہ یہ شکلیں ہمیشہ سے ان کے
ساتھ تھیں، اور تمام تندرست آنکھوں میں یہ ہوتی ہیں۔ ایک ضعیف العمر بزرگ کا
حال مجھے معلوم ہے، اتفاقاً جن کی ایک آنکھ میں تکلیف ہو گئی اور انھوں نے اس
کو کسی شئے سے باندھ لیا۔ اس وقت ان کو یہ دیکھ کر سخت پریشانی ہوئی کہ ان کی
دوسری آنکھ قطعاً نابینا تھی۔ اس کے کور ہونے کی شکایت نہ جانے ان کو کب
سے تھی مگر اس کا ان کو کبھی احساس تک نہ ہوا تھا۔

علاوہ بریں، اس بات کو کون اختبارات کئے بغیر باور کرے گا کہ ایک آنکھ
جب بند ہو جاتی ہے، تو ایک بہت بڑا خلا واقع ہو جاتا ہے، جو نام نہاد نقطہ اعمی
ہوتا ہے، اور جو کھلی ہوئی آنکھ کے ساحت نظر سے کچھ زیادہ فاصلہ پر نہیں ہوتا۔
اس مقام پر اس کو کچھ نظر نہیں آتا، مگر وہ اپنے تمثل سے اس کو پُر کر دیتا ہے۔
میروٹی نے جس نے نظری مفروضات کے ذریعہ سے اس منظہر کا انکشاف کیا تھا
جب اس نے چارلس ثانی شاہ انگلستان کے دربار میں اس کو ثابت کیا تھا تو
لوگوں کو بیحد حیرت ہوئی تھی۔ اس وقت اس اختبار کو بہت سے تغیرات کیساتھ
بار بار کیا گیا تھا اور یہ بڑے بڑے آدمیوں کی ایک تفریح بن گیا تھا حقیقت یہ ہے کہ
یہ خلا اس قدر بڑا ہوتا ہے کہ سات پورے چاند بھی برابر لائے جائیں تو اس کے
قطر پر پورے نہیں آتے اور چھ سات فٹ کے فاصلہ پر انسان کا پورا چہرہ اس میں
غائب ہو جاتا ہے۔ بصارت کے معمولی استعمال میں ساحت نظر کے اس عظیم الشان
سوراخ کا مطلق احساس نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہماری آنکھیں ہر لحظہ گھومتی پھرتی رہتی
ہیں اور جونہی ہم کو کسی شئے سے دلچسپی ہوتی ہے ہم اپنی آنکھوں کو پوری طاقت
کے ساتھ اس کی طرف مبذول کر دیتے ہیں۔ پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو
شئے کسی وقت فی الواقع ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے وہ کبھی اس
خلا پر نہیں پڑتی۔ اسی وجہ سے ہم کو ساحت کے نقطہ اعمی کا کبھی شعور نہیں ہوتا۔
اس کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ارادۃً اپنی نظر کو ایک شئے کی
طرف جمائیں اور پھر نقطہ اعمی کے قرب جوار میں دوسری شئے کی طرف متوجہ ہونیکی

کوشش کریں مگر نظر کو پہلی ہی شئے کی طرف جمائے رکھیں۔ مگر یہ عمل ہماری تمام عادات کے خلاف ہے اس مشکل سے ہوتا ہے۔ بعض کے لئے یہ عمل بالکل ناممکن ہوتا ہے۔ مگر جب یہ ہوجاتا ہے اسی وقت ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری شئے نظر سے اوجھل ہوجاتی ہے اور خلا کا یقین آجاتا ہے۔

آخر میں میں معمولی دو چشمی نظر کا حوالہ دیتا ہوں۔ جب ہم کسی نقطہ کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں، تو اس نقطہ کے ادہر کی جانب کی تمام اشیا دو معلوم ہوتی ہیں۔ اس واقعہ کی تحقیق کے لئے معمولی سی کوشش درکار ہے۔ اور اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہم کو خارجی دنیا کا بہت زیادہ حصہ ہمیشہ سے دو نظر آتا ہے، اگرچہ اکثر اشخاص کو اس کا علم نہیں ہے اور جب ان کو اس واقعہ کا علم کرایا جاتا ہے، تو ان کو بیحد حیرت ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو کبھی کسی ایسی شئے کے ایک دو نظر نہیں آتے، جس کی طرف فی الحال ہماری توجہ مبذول ہوتی ہے، کیونکہ ایسی شئے کی طرف ہم اپنی دونوں آنکھوں کو منعطف کرلیتے ہیں۔ اپنی آنکھوں کے عادتی استعمال میں ہماری توجہ ایسی اشیا سے جن کے ایک کے دو نظر آتے ہیں، دور رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان تمثالات کے وجود سے بہت ہی کم خبردار ہوتے ہیں۔ ان کے معلوم کرنے سے ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ ہم اپنی توجہ کے ایک نیا اور غیر معمولی کام سپرد کریں۔ ہمیں چاہیئے کہ ساحت نظر کے بغلی حصوں کی اپنی توجہ کے ذریعہ سے جانچ پڑتال کریں، اور حسب معمول یہ دریافت کرنے کے لئے نہیں، کہ اس میں کونسی چیزیں ہیں، بلکہ اپنی حسوں کی تحلیل کے لئے۔ صرف اس حالت میں ہم کو اس منظہر کا پتا چلتا ہے۔"

"جو دشواری ان داخلی حسوں کے مشاہدے میں پیش آتی ہے، جن کے خارج میں کوئی شئے مطابق نہیں ہوتی، وہی ان مرکب حسوں کی تحلیل میں ہوتی ہے جو ایک شئے کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس قسم کی ہماری بہت سی آوازوں کی حسیں ہوتی ہیں۔ جب سارنگی کی آواز بار بار ہمارے کان میں ایک ہی جزئی سرتیوں کے مجموعہ کو ہیتیج کرتی (اب کتنی ہی مرتبہ ہم اس کی آواز کو کیوں نہ سنیں) تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے سرتیوں کے اس مجموعہ کا احساس ہمارے ذہن کے لئے سارنگی

کی آواز کی محض علامت بنجاتا ہے۔ جزئی سریتوں کا دوسرا مجموعہ محض سارنگی
کی آواز کی حسی علامت بنجاتا ہے وغیرہ۔ جتنی بار اس قسم کا مجموعہ سنائی دیتا ہے اتنا ہی
ہم اس کو ایک شئے کے طور پر ادراک کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں اور ہمارے
مشاہدہ سے یکایک اس کی تحلیل دشوار تر ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہی اس
امر کی بہت بڑی وجہ ہے کہ گاتے وقت انسانی آواز کی تحلیل نسبتہً دشوار ہوتی ہے
متعدد حسوں کے اس قسم کے امتزاجات جو شعوری ادراک کو ایک سادہ شئے معلوم
ہوتے ہیں، ہمارے حواس میں بکثرت ہوتے ہیں۔

''عضویاتی بصریات سے اور دلچسپ مثالیں ملتی ہیں کسی قریب کی شئے کی
جسمانی شکل کا ادراک دو مختلف تصویروں کی ترکیب سے ہوتا ہے، جو آنکھ پر یکے
بعد دیگرے واقع ہوتی ہیں اور جن کے اختلاف کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ دونوں آنکھوں
کی وضع میں فرق ہوتا ہے جس سے جو کچھ اس کے سامنے ہوتا ہے، اس کا تناظری
منظر متغیر ہو جاتا ہے۔ مجسم نما کی ایجاد سے پہلے اس قسم کی توجیہ کو صرف مفروضہ کے
طور پر مسلم مان سکتے تھے۔ مگر اب اس آلہ سے کام لیکر ہر وقت ثابت کر سکتے ہیں۔
مجسم نما میں دو خاکے لگا دیے جاتے ہیں جو دونوں آنکھوں کی دونوں تناظری
تصویروں کو ظاہر کرتے ہیں، اس طرح سے کہ ہر آنکھ کو جو کچھ مقام و وضع نظر آتا
ہے، یہ اس کی شبیہ ہوتے ہیں۔ اس سے ہم کو ایسے ممتد مجسم کا ادراک ہوتا ہے،
اور ادراک اس قدر واضح و مکمل ہوتا ہے، کہ گویا حقیقی شئے ہمارے سامنے ہو۔

''یہ سچ ہے کہ یکے بعد دیگرے ایک ایک آنکھ کو بند کر کے سامنے کے نقطہ
کی طرف متوجہ ہو کر تصویروں کے فرق کو پہچان سکتے ہیں، کم از کم جب یہ بہت کم
نہیں ہوتا۔ لیکن جسامت کے مجسم نمائی ادراک کی ایسی تصویریں بھی کفایت
کر جاتی ہیں جن میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے، کہ اس کو نہایت ہوشیاری
کے ساتھ مقابلہ کر کے بھی مشکل ہی سے پہچان سکتے ہیں۔ اور یہ یقینی ہے کہ مجسم
اشیا کے معمولی بے پروائی کے ساتھ مشاہدہ کرنے کے انداز میں ہم کو یہ گمان تک
بھی نہیں ہوتا کہ ادراک اور تناظری شکلوں کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ
یہ دونوں میں سے کسی ایک کی سپاٹ تناظری شکل کے ادراک سے بالکل مختلف

ہوتا ہے۔ لہذا یہ امر یقینی ہے کہ، جس طرح جزئی سرتیوں کا امتزاج ہو کر کسی خاص آلہ موسیقی کی آواز کا ادراک بنجاتا ہے، جس طرح سے ہم ایک مرتعش تار کی جزئی سرتیوں کو ایک عقدے کا نقطہ داخل کرکے علیحدہ کرتے ہیں اور ان کو علیحدہ بجنے دیتے ہیں، اسیطرح ہم دونوں آنکھوں کی تمثالوں کو یکے بعد دیگر ایک آنکھ کو کھول کر اور دوسری کو بند کرکے علیحدہ کرنا سیکھتے ہیں۔

"اس زمرے کی اور نہایت ہی پیچیدہ مثالیں ہیں کہ کس طرح سے بہت سی حسیں ایک بالکل سادہ ادراک کی بنیاد بننے کے لئے مرکب ہو سکتی ہیں۔ مثلاً جب ہم کو کسی شئے کا کسی خاص جہت میں ادراک ہوتا ہے، اس وقت اس واقعہ سے کسی نہ کسی طور پر ضرور متاثر ہوتے ہونگے کہ ہم کو بعض آخری عصبی ریشے متاثر کرتے ہیں اور ان کے علاوہ اور دوسرے عصبی ریشے متاثر نہیں کرتے۔ علاوہ بریں یہ ضروری ہے، کہ ہم کو اپنے سر میں اپنی آنکھوں کے وضع و مقام کا اور اپنے دھڑ پر اپنے سر کا عضلات چشم و گردن کے ذریعہ سے صحیح اندازہ ہونا چاہئے۔ اگر ان اعمال میں سے کسی ایک میں خلل واقع ہوتا ہے، تو ہم کو شئے کی وضع کا غلط ادراک ہوتا ہے۔ آنکھ کے سامنے منشور لاکر عصبی ریشوں کو بدل سکتے ہیں یا ڈھیلے کی وضع کو آنکھ پر ایک طرف کو زور دیکر بدل سکتے ہیں۔ اس قسم کے اختبارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی شئے کی محض وضع و مقام کے دیکھنے کے لئے ان دو قسم کی حسوں میں اتحاد ہونا ضروری ہے۔ مگر شئے سے جو حسی ارتسام ہوتا ہے، اس سے یہ سمجھنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ جب اختبارات کر چکتے ہیں اور خود کو ہر ممکن طریق سے اس امر کا یقین دلا چکتے ہیں، یہی واقعہ ہوگا، اس وقت بھی یہ فوری تاملی مشاہدہ سے مستور رہتا ہے۔

یہ مثالیں (ترکیبی ادراک کی اس ادراک کی جس میں ہر جزئی حس کل میں محسوس ہوتی ہے، اور سب کے ساتھ اس امر کا تعین کرتی ہے، کہ کل کیا ہوگا مگر اپنی علیحدہ ذات کی طرف توجہ کو منعطف نہیں کرتی) ممکن ہے یہ ظاہر کرنے کے لئے کافی ہو جائیں، کہ حسی ادراک مشاہدہ کی مشق اور بذل توجہ کو نسے اہم کام انجام دیتے ہیں۔ اب اگر اس اصول کو کان پر استعمال کرکے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا

ہے کہ جب ہمارے کانوں پر بہت سی آوازوں کا ارتسام ایک وقت میں ہوتا ہے، تو اس وقت ہمارے کان کو معمولاً جو کام انجام دینا ہوتا ہے، وہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف آلات کی آوازوں کو ایک دوسرے سے جدا کرے۔ اس کے علاوہ تحلیل سے اس کی کوئی خاص غرض نہیں ہوتی۔ جب چند آدمی ایک ساتھ بولتے ہیں تو ہم جاننا چاہتے ہیں کہ وہ کیا کہتے ہیں، اور جب چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجتے ہیں تو یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ان سے علٰحدہ علٰحدہ کونسا نغمہ نکل رہا ہے۔ اس سے کوئی عمیق تر تحلیل مثلاً یہ کہ ہر نغمہ میں کون کون سے سر ہیں (اگرچہ یہ بھی اسی قوت سماعت سے ہوسکتی ہے جس سے کہ پہلی ہوئی تھی) ہم کو ان آوازوں کے منابع کے متعلق جو واقعاً موجود ہیں کوئی نئی بات نہ بتائے گی لیکن ان کی تعداد کے متعلق ممکن ہے کہ ہم غلطی کر جائیں۔ اس بنا پر ہم کو چند آلات موسیقی کی مجموعی آواز کی تحلیل کرتے وقت ہم اپنی توجہ کو آلات ہی میں امتیاز کرنے تک محدود رکھتے ہیں، اور آلات کی آوازوں کی تحلیل سے پرہیز کرتے ہیں، اس آخری قسم کے امتیاز کی ہو، تو اسی طرح مشق نہیں، جس طرح پہلی قسم کے امتیاز کی خوب مشق ہوتی ہے۔

جو کچھ کہ ہم کہہ چکے ہیں، اس کے بعد ان دلچسپ اور اہم واقعات اور دلچسپ خیالات پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے، جو ہیلم ہولٹز نے پیش کئے ہیں۔

امتیاز کے بعد زمان ردعمل امتیاز کے لئے جس قدر وقت کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی اختیاری طور پر پیمائش کی گئی ہے۔ ونٹ صاحب اس کو زمان امتیاز کہتے ہیں۔ ان کے معمولات (جن کے سادہ زمان ردعمل (صفحہ ۸۵) کا پہلے تعین کر لیا گیا تھا) ان سے ہمیشہ اس امر کی خواہش کی جاتی تھی کہ وہ اس وقت ہی حرکت کریں، جب ان کو دیا زائد اشاروں میں جو ان کو ملتے تھے، امتیاز ہو جائے۔ اشارہ اور حرکت کا صحیح وقت ایک برقی وقت پیما خود بخود درج کر جاتا تھا۔ معمول کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا تھا کہ کونسا اشارہ ہونے والا ہے اور ان روات عمل میں جن میں کہ پہلے اشارے کی نوعیت کے معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی تھی، سادہ زمان ردعمل پر جس قدر اضافہ ہوتا تھا وہ پیمائش ہونے کے بعد ونٹ کے نزدیک وہ مدت ہے جو عمل امتیاز

میں صرف ہوتی ہے۔ یہ دیکھا گیا کہ جب بے قاعدہ چار مختلف اشارے استعمال کئے جاتے ہیں، اس وقت یہ زیادہ طویل ہوتی ہے۔ اول الذکر حالت میں تین مشاہدہ کرنے والوں میں اس کا اوسط حسب ذیل رہا ہے (ان میں اشارہ یہ تھا کہ ایک سیاہ یا سفید شئے اچانک لائی جاتی ہے)

سیکنڈ ٠٫٠۵٠

" ٠٫٠۴٧

" ٠٫٠٧٩

آخری صورت میں سرخ و سبز اشارے اور بڑھا دیئے گئے تو انھیں مشاہدہ کرنے والوں کا زمان ردعمل حسب ذیل ہو گیا۔

٠٫١۵٧

٠٫٠٧٣

٠٫١٣٢

بعد میں ونٹ کے معمل میں ہر ٹشر نے اسی طریقے پر ہوشیاری کے ساتھ بہت سے اختبارات کئے جن میں کہ وہ واقعات جن میں امتیاز کرنا تھا، مختلف مدارج کی بلند آوازیں ہوتی تھیں جو اشارہ کا کام دیتی تھیں۔ ذیل میں ہر ٹشر کے نتائج کا جدول درج کرتا ہوں، اور یہ بتائے دیتا ہوں کہ ہر کالم اوسط نتائج درج کرتا ہے جو ایک نئے شخص کے ہوتے ہیں۔ اور پہلے کالم میں جو ہندسہ ہے وہ ممکنہ بلندیوں کی تعداد کو ظاہر کرتا ہے، یا جن کی رواۃ کے اس خاص سلسلہ میں توقع ہو سکتی ہے وقفہ کو سیکنڈ ہزارویں حصہ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

٢	٦	٨٫۵	١٠٫٧۵	١٠٫٧	٣٣	۵٣
٣	١٠	١۴٫۴	١٩٫٩	٢٢٫٧	۵٨٫۵	۵٧٫٨
۴	١٦٫٧	٢٠٫٨	٢٩	٢٩٫١	٧۵	٨۴
۵	٢۵٫٦	٣١٫٠	.....	۴٠٫١	٩۵٫۵	١٣٨٫٠

اس ذیل میں دلچسپ بات یہ ہے، کہ مختلف افراد میں باہم بہت فرق ہوتا ہے، اور قوت امتیاز ان چیزوں کی ممکنہ تعداد کے ساتھ جن میں امتیاز کرنا

ہوتا ہے، نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کر جاتی ہے۔ مختلف اشخاص میں فرق کی وجہ اس خاص کام میں غیر مشاقی ہوتی ہے، جس کو انجام دینا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک صاحب نے جب تین آوازوں کے ساتھ اختبار ہو رہا تھا کہا کہ درمیانی آواز کی تمثال میرے ذہن میں موجود رہتی ہے۔ اور جو کچھ مجھے سنائی دیتا ہے اس کا میں اس سے مقابلہ کرتا ہوں، کہ آیا یہ اس سے بلند ہے یا پست ہے یا مساوی ہے۔ اس لئے اس کا امتیاز تین امکانوں میں بھی بالکل ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ دو کے ساتھ تھا۔

مسٹر جے ایم کیٹل کو اس طریقہ سے کوئی نتیجہ بہم نہیں پہنچا، اس لئے انھوں نے ان طریقوں کی طرف رجوع کیا جو ونٹ سے پہلے کی مشاہدین میں رائج تھے، اور جن کو ونٹ نے نظر انداز کر دیا تھا۔ یہ بقول ونٹ طریق غلط ہے۔ ردعمل کرنے والا اشارے کی انتظار کرتا ہے اور اگر یہ ایک قسم کا ہوتا ہے تو ردعمل کرتا ہے ورنہ نہیں۔ اس طرح ردعمل امتیاز کے بعد ہوتی ہے حرکی تسویق اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہیں آتی جب تک کہ معمول کو یہ علم نہیں ہو جاتا کہ اشارہ کیا ہے۔ مسٹر کیٹل کہتے ہیں کہ عصبی تسویق غالباً قشر دماغ کی طرف جاتی ہوگی، اور وہاں تغیرات پیدا کرتی ہوگی، جس سے اشارے کے ادراک کا شعور ہوتا ہوگا۔ ان تغیرات میں وہ وقت صرف ہوتا ہے، جو امتیاز میں لگتا ہے (اسی کو مسٹر کیٹل زمان ادراک بھی کہتے ہیں) لیکن اس صورت میں ایک عصبی تسویق قشر سے ادنیٰ حرکی مراکز تک ضرور آنی چاہیے، جو اخراج کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں اور اس میں بقول مسٹر کیٹل زمان ارادہ بھی فراہم ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے کل زمان ردعمل میں زمان ارادہ اور زمان امتیاز دونوں شامل ہیں۔ لیکن چونکہ وہ درآئندہ اور برآئندہ اعمال جن میں کہ یہ دونوں مدتیں صرف ہوتی ہیں تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں اور جو وقت قشر میں صرف ہوتا ہے، اگر ہم اس کو ادراک اور ارادے دونوں پر مساوی طور پر تقسیم کر دیں تو وہ اشارے کے ادراک اور حرکی اخراج کے اہتمام میں مساوی طور پر صرف ہوتا ہے، اس لئے غلطی بہت بڑی نہیں ہو سکتی۔ علاوہ بریں ہم ادراک کی نوعیت کو زمان ارادہ کو متنغیر کئے بغیر متغیر کر سکتے ہیں، م

اور اس طرح بہت کچھ صحت کے ساتھ زمان ادراک کی تحقیق کر سکتے ہیں۔
ان اصول کی رہنمائی میں مسٹر کیٹل نے یہ دیکھا کہ دو مشاہدہ کرنے والوں میں ایک مفید اشارے اور بلا اشارے میں امتیاز کرنے کے لئے حسب ذیل وقت ضروری ہوتا ہے۔

سکنڈ ۰.۰۵　　سکنڈ ۰.۰۳

اور ایک رنگ کو دوسرے رنگ سے پہچاننے میں

۰.۱۱　　۰.۱۰۰

اور ایک رنگ کو دوسرے دس رنگوں میں سے تمیز کرنے میں

۰.۱۱۷　　۰.۱۰۵

اور معمولی چھاپے میں حرف A کو حرف Z پہچاننے میں

۰.۱۳۷　　۰.۱۴۲

ایک خاص حرف کو باقی حروف تہجی میں سے پہچاننے میں (اس وقت تک روعمل نہیں کیا گیا جب تک حرف ظاہر نہ ہوا)۔

۰.۱۱۶　　۰.۱۱۹

اور ایک لفظ کو اور پچیس لفظوں میں سے پہچاننے میں

۰.۱۱۸ سے ۰.۱۵۸ تک

فرق کا انحصار الفاظ کے عام فہم ہونے اور زبان کی واقفیت پر مبنی تھا جب زبان کے الفاظ پیش کئے جاتے تھے۔
پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ ایک لفظ کے پہچاننے میں جتنی دیر لگتی ہے، وہ اس مدت سے جو ایک حرف کے پہچاننے میں صرف ہوتی ہے، کچھ ہی زیادہ ہوتی ہے۔
"لہذا ہم ان حروف کا علیحدہ امتیاز نہیں کرتے، جس کا لفظ مرکب ہوتا ہے، بلکہ لفظ کو بہ حیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ بچوں کو تعلیم دیتے وقت اس اصول کا عمل بالکل واضح ہوتا ہے۔
ان کی تحقیق کے مطابق مختلف لفظوں کی شناخت میں جو وقت صرف ہوتا ہے

اس میں بھی بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ خصوصاً حرف E کا امتیاز بہت ہی دیر میں ہوتا ہے۔

ان اختبارات کے بیان کرنے میں میں نے پہلے مصنفوں کی مثال کو پیش نظر رکھا ہے۔ اور اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا وہ عمل جس سے اشارے کی نوعیت ردعمل کو متعین کرتی ہے، معمولی باشعور ادراک و ارادہ کے امتیازی عمل کے بعینہ مطابق ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ صورت حال نہیں ہے، اور اگرچہ نتائج وہی ہیں مگر شعور کی صورت بالکل مختلف ہوتی ہے۔ متعلم کو میرا یہ دعویٰ یاد ہوگا (دیکھو صفحہ ۹۰) کہ سادہ زمان ردعمل (جس میں عموماً ادراک کا شعوری عمل بھی شامل سمجھا جاتا ہے) دراصل اضطراری عمل کے علاوہ اور کسی شئے کی پیمائش نہیں کرتا۔ امتیاز کے متعلق جو شخص روداد کرے گا، اس کو بھی آسانی کے ساتھ اس امر کا یقین آجائے گا کہ جو عمل یہاں ہوتا ہے وہ فعل عمد کی نسبت اضطراری عمل سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے۔ میں نے اپنے اور اپنے طلبہ سے بہت سی پیمائشیں کی ہیں جن میں متوقع اشارہ یا تو پشت یا سر کی جلد پر مس ہوتا تھا، یا حدت نظر کے سامنے کوئی شعلہ لایا جاتا تھا۔ ہاتھ کو جتنا جلد ہو سکتا تھا مس یا شعلے کے مقام کی طرف بڑھنا ہوتا تھا۔ یہ بغیر چوکے ہوئے محسوس کرکے فوراً اس حرکت کو انجام دیتا تھا، حالانکہ حرکت اور مقام دونوں کا ادراک ایک لمحہ بعد حافظہ سے ہوتا تھا۔ یہ اختبارات خاص طور پر اس غایت کو پیش نظر رکھ کر کئے گئے تھے، کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ آیا حرکت کا فوراً بصری ادراک ہوتا ہے، یا شعلہ اور ردعمل کے ادراک کے مابین حرکی تصور حائل ہوتا ہے۔ تامل کے لئے پہلی جو شئے ظاہر ہوئی وہ یہ تھی کہ کسی قسم کا ادراک یا تصور ردعمل سے پہلے نہیں ہوتا۔ جیسے ہی اشارہ ہوا یہ خود بخود ہو پڑا۔ اور ادراک اس کے بعد ہوا۔ پس ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ممکنہ اخراجات کے ایک خاص سلسلہ میں سے شدید انتظاری حالت پہلے کل راستوں کو تہیج کر دیتی ہے، جس کی وجہ سے جب کوئی خاص حس ہوتی ہے، تو اس قدر جلد مناسب حرکی منافذ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے کہ ادراکی عمل اس کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ جو اختبارات میں بیان کرتا ہوں، ان میں

حالات سرعت کے اعتبار سے نہایت ہی مناسب تھے، کیونکہ اشاروں اور ان کی حرکات کے مابین جو تعلق ہے، اس کو خلقی کہا جا سکتا ہے۔ یہ بات انسان کی جبلت میں داخل ہے کہ وہ اپنے ہاتھ اس شئے کی طرف جو نظر آ رہی ہے یا جلد کے اس حصہ کی طرف جس کو مس کیا جا رہا ہے حرکت دے۔ لیکن جہاں حرکت رسمی طور پر اشارے سے تعلق رکھتی ہے، وہاں تاخیر کا زیادہ امکان ہوتا ہے، اور سرعت کا تعین مشق سے ہوتا ہے، یہ بات ٹشنر کے نتائج سے بہت اچھی طرح ثابت ہوتی ہے، جن کا صفحہ ۷۱ پر اقتباس کیا گیا ہے، جہاں سب سے زیادہ مشاق مشاہد یعنی خود ٹشنر نے اوروں کی نسبت ½ مدت پہلے رد عمل کیا۔ مگر ان اختبارات میں جس چیز کے تعین کرنے کی سب محققین نے کوشش کی ہے وہ اقل مدت ہے۔ مجھے امید ہے کہ اس امر کے متعلق کہ یہ اقل مدت کسی طرح سے اس عمل کا پیمانہ نہیں ہے، جس کو ہم شعوری طور پر امتیاز کہتے ہیں، متعلم کو پوری طور پر یقین آ گیا ہوگا۔ یہ کسی ایسی شئے کا پیمانہ ہوتا ہے، جو اختباری حالات و شرائط کو یکساں نتیجہ تک پہنچاتا ہے۔ مگر جہاں نتائج یکساں ہوں وہاں نفسیات کا یہ فرض کرنا کہ اعمال بھی یکساں ہوں گے نفسیات کے لئے سم قاتل ہوگا۔ نفسیاتی بھی مہندسوں کی طرح سے استدلال کرنے لگیں، اگر مہندس یہ کہنے لگیں کہ دائرہ کا نصف محیط اور اس کا قطر ایک ہی شئے ہیں کیونکہ یہ ایک ہی دو نقطوں پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ادراک مشابہت

ادراک مشابہت عملاً ادراک فرق سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ یعنی جن فرقوں کو ہم فرق سمجھتے ہیں اور ان کا کمی اندازہ کرتے ہیں، اور ایک سلسلہ میں مرتب کرتے ہیں، وہ فرق وہ محدود قسم کے فرق ہوتے ہیں، جو ہم کو ایک مشترک جنس کے افراد میں ملتے ہیں۔ کشش ثقل اور اس روشنائی کا رنگ ایسی چیزیں ہیں جن کے مقابلہ کا خیال مجھے اب سے پہلے کبھی پیدا نہیں ہوا، اور اس وقت بھی اس لئے پیدا ہوا ہے کہ میں ایسی چیزوں کی مثال تلاش کر رہا ہوں، جن میں آپس میں مقابلہ نہ ہو سکے۔ اسی طرح سے اس ربڑ کے کھنچے جانے کی کیفیت اور سب کی نیند کی راحت اور وہ نیکی جو ایک نائب کے ساتھ کی جا سکتی ہے، یہ ایسی مختلف چیزیں ہیں، جن میں اب سے پہلے کبھی مقابلہ نہیں کیا گیا۔ ان کو باہم ایک دوسرے کے ساتھ فرق کی اس قدر نہیں، بلکہ منطقی انکار کی

نسبت ہے۔ چیزوں کو ایک دوسرے سے مختلف کہنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان میں کچھ نہ کچھ نسبت
کوئی نہ کوئی مشترکہ پہلو ہونا چاہیے، جس سے اس امر کی طرف بھی ذہن منتقل ہوتا ہے، ان میں باہم مقابلہ
بھی ہوسکتا ہے۔ یہ کوئی نظری ضرورت نہیں ہے (کیونکہ ہر امتیاز کو اگر انسان چاہے تو فرق کہہ سکتا ہے) بلکہ عملی و لسانی بات ہے
پس جس شئے سے معمولاً ادراک فرق پیدا ہوتا ہے اس سے ادراک
مشابہت بھی پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کے متعین کرنے کے لئے کہ کہاں مشابہت
ہے، اور کہاں فرق ہے، جو تحلیل کی جاتی ہے، اس کو مقابلہ کہتے ہیں۔ اگر ہم
اشیا پر محض یکساں و مشابہ ہونے کے اعتبار سے غور کریں تو ہمارا فرق سے متحیر
ہوجانا لازمی ہے۔ اور اگر ہم ان کے محض فرقوں ہی پر نظر کریں، تو ہم کو یہ بھی
معلوم ہوگا کہ یہ باہم بہت کچھ مشابہ ہیں۔ اس لئے جس شئے کو عموماً فرق کہا جاتا ہے، وہ
ایک جنس کی انواع کے مابین ہوتا ہے۔ اور وہ استعداد جس کے ذریعہ سے ہم کو
اس مشابہت کا ادراک ہوتا ہے، جس پر جنس کا مدار ہوتا ہے، وہ اسی قدر اصلی
اور ناقابل توجیہ ذہنی وہب ہے، جس قدر کہ وہ جس سے کہ ہم کو ان فرق کا
ادراک ہوتا ہے، جن پر نوع کا مدار ہوتا ہے۔ جب ہم ایک شئے سے دوسری شئے
پر آتے ہیں، جن کے مابین ہم نے پہلے محض عددی امتیاز کیا تھا، تو مشابہت کا
اچانک احساس ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جب ہم دو مختلف چیزوں پر سے گذرتے
ہیں، تو فرق و اختلاف کا اچانک احساس ہوتا ہے۔ فرق کی طرح مشابہت کی
خارجی وسعت احساس کے حجم کو متعین کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ مشابہت اس قدر
عارضی و گریزاں ہو یا اس کی بنیاد اس قدر عادتی ہو، اور اس کی جانب اس قدر
کم توجہ ہوسکتی ہو، کہ یہ مشاہدہ سے بالکل ہی رہ جائے۔ بہر حال جہاں ہم کو مشابہت
معلوم ہوتی ہے، وہاں ہم ان چیزوں کو جن کا آپس میں مقابلہ کرتا ہے، ایک
جنس قرار دیتے ہیں، اور ان کے اختلافات و فروق کو انواع کا فصل کہتے
ہیں۔ قابل خیال یا موجود ہونے کی بنا پر تو سگریٹ کے دھوئیں اور ایک
ڈالر کے بل کا بھی مقابلہ کرسکتے ہیں، اور فانی یا لذت بخش ہونے کے اعتبار سے
تو ان کا مقابلہ ہو ہی سکتا ہے۔

پس اس باب کے دوران میں جو کچھ میں نے فرق کے متعلق کہا ہے،

وہ زبان کے تھوڑے سے تغیر کے بعد مشابہت پر بھی صادق آجائے گا۔ ہم دنیا میں دو عمل ایک ساتھ پہلو بہ پہلو لیکر چلتے ہیں۔ مشابہ چیزوں میں تو فرق دریافت کرتے ہیں، اور مختلف چیزوں میں مشابہت کا انکشاف کرتے ہیں۔ فرق یا مشابہت کی بنیاد کا انتزاع کرنے کے لئے (جہاں کہ یہ اصلی نہیں ہوتے) اس امر کی ضرورت ہوتی ہے، کہ جو شئے ہمارے سامنے ہے، اس کی اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کی جائے۔ اس لئے یہ جو کہا گیا تھا، کہ تحلیل اس شئے کی علٰحدہ واقفیت اور اس شئے کے متغیر متلازمات رکھنے پر مبنی ہوتی ہے، جس کا ہمیں انتزاع کرنا ہوتا ہے، تو یہ بات نفسیات مشابہت اور نفسیات فرق دونوں میں جگہ پاتی ہے۔

لیکن ان شرائط کے متعلق، جو ادراک مشابہت میں اور اس کی اصل کے علٰحدہ کرنے میں معین ہوتی ہیں، اس تمام بحث وتمحیص کے بعد بھی یہ واقعہ اپنی جگہ پر ہے، کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں، جن کا احساس مشابہت سے بہت ذکی ہوتا ہے، اور وہ اوروں کی نسبت بہت جلد یہ بتا سکتے ہیں، کہ مشابہت کس چیز پر مشتمل ہے، یہ لوگ ظریف، شاعر، موجد، حکیم اور عملی لوگ ہوتے ہیں۔ پروفیسر بین اور اس سے پہلے بعض ارباب فکر نے کہا ہے کہ مشابہتوں کے محسوس کرنے کی استعداد ہر قسم کی ذہانت کا سب سے بڑا واقعہ ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ باب پہلے ہی سے کافی طویل ہے، اور چونکہ طباعی کے مسئلہ کا ذکر آئندہ باب ۲۲ ہی میں مناسب معلوم ہوتا ہے، جس سے اس کے عملی نتائج پر بھی ساتھ ساتھ بحث ہو سکتی ہے، اس لئے یہاں میں اس کے متعلق یا مشابہت کے معلوم کرنے کی استعداد کے متعلق، اور کچھ نہ کہوں گا۔ اگر متعلم کو یہ خیال ہو، کہ میں نے اس مسئلہ پر قرار واقعی بحث نہیں کی، اور اس مسئلہ پر اس سے بہت زیادہ تفصیلی بحث ہونی چاہیے اتنی جتنی کہ ان صفحات میں ہوئی ہے تو باب ۲۲ پر پہنچ کر اس کو معلوم ہو گا، اس کی کچھ نہ کچھ تلافی کر دی گئی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ جب میں اس کو اپنی ذہنی زندگی کے بنیادی ستونوں میں سے قرار دیتا ہوں، جن میں امتیاز مسک اور ائتلاف بھی ہیں تو میں نے اس پر کافی زور دے دیا ہے۔

فروق کا حجم

صفحہ ۴۸۹ پر میں نے فروق کے کم و بیش ہونے کے متعلق ذکر کیا تھا اور یہ بھی کہا تھا کہ ان میں سے بعض مجموعے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایسے سلسلہ میں مرتب کیا جا سکتا ہے جو بتدریج بڑھتا ہو، ایسا سلسلہ جس کی حدود نقطۂ آغاز سے رفتہ رفتہ مختلف ہوتی ہوں وہ ہوتا ہے جس کی حدود کی مشابہت اس سے بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ اگر دوسری طرف سے غور کرو تو ان کی مشابہت بتدریج اس سے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ نقطۂ آغاز سے مشابہت و فرق ایسے اعمال ہوتے ہیں جو اس سلسلہ کی کسی حد کے اعتبار سے مخالف جہتوں میں جاری ہوتے ہیں۔ پروفیسر اسٹمف اس قسم کے سلسلہ میں کسی حد کے وضع و مقام کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ فاصلہ اختراع کرتے ہیں۔ جس قدر کہ ایک حد نقطۂ آغاز سے غیر مشابہ ہوتی ہے، اس کے متعلق کہا جاتا ہے اس سے اس کا فاصلہ زیادہ ہے۔ اس قسم کا کامل و باقاعدہ سلسلہ وہ ہوگا جس میں ملحقہ حدود کے مابین (مدارج مشابہت یا فرق) فاصلے مساوی ہوں۔ یہ ایک باترتیب سلسلہ ہوگا۔ اور نفسیات میں یہ بات خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ ہم اپنی حسیت کے اکثر شعبوں میں حدود کو بغیر کسی دقت کے اس طرح سے مرتب کر سکتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اَب اور ج د دو جوڑوں میں مشابہتیں یا فرق جو ہیں ان کو مقدار میں یا تو مساوی قرار دیا جا سکتا ہے یا مختلف۔ ایک حد سے دوسری حد کو وہ فاصلہ ہے وہ کل سلسلہ کے اندر مساوی ہے۔ خطی مقداریں اور موسیقی کے سُر ایسے ارتسامات ہیں، جن کو ہم سب سے زیادہ سہولت کے ساتھ اس طرح سے مرتب کر دیتے ہیں۔ اس کے بعد روشنی یا رنگ کے سایوں کا نمبر ہے، جن کو ہم محسوس مساوی قیمت کے مدارج سے نہایت آسانی کے ساتھ اس طرح ترتیب دے سکتے ہیں۔ مسٹر پلیٹو اور ڈیلباف نے اس امر کا خاص آسانی کے ساتھ تعین کر لیا ہے، کہ خاکستری رنگ کے کونسے سائے کو ایک نسبتہً ہلکے رنگ کے مابین متوسط کہہ سکتے ہیں۔

مختلف چیزوں کے جوڑوں میں ہم اس قدر آسانی کے ساتھ دو فرقوں کی مساوات کا کیونکر پتہ چلا لیتے ہیں۔ اس کو اگر زیادہ اختصار کے ساتھ لیا جائے تو ہم ہر ایک فرق کے حجم کو کیونکر پہچان سکتے ہیں؟ پروفیسر اسٹمف اس سوال پر

دلچسپ انداز میں بحث کرتے ہیں۔ اور اس نتیجہ تک پہنچے ہیں، کہ ایک فرق کے حجم کی نسبت ہمارا احساس، اور ہمارا یہ ادراک کہ دو مختلف جوڑوں کی حدیں ایک دوسرے سے مساوی یا غیر مساوی فاصلہ پر ہوتی ہیں، اور اس کی اس سے زیادہ سادہ ذہنی عمل سے توجیہ نہیں کر سکتے، کہ اس کو فرق کے خود اچانک احساس کی طرح فی الحال ذہن کا ناقابل تحلیل وہب شمار کریں۔ یہ تیز فہم مصنف اس خیال کو خاص طور پر مسترد کرتا ہے، کہ دو حسوں کے مابین ہمارا فاصلہ کا حکم ذہنی طور پر درمیانی مدارج کے طے کرنے پر مبنی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں اور بسا اوقات ہمارے لئے ایسا کرنا مفید ہوتا ہے، جیسا کہ موسیقی کے وقفات یا شکل خطوط میں ہوتا ہے۔ مگر ہمارے لئے ایسا کرنا ضروری نہیں، اور فاصلہ کی مقدار کے متعلق تقابلی حکم کے لئے ایک مشترک قسم کے تین یا چار ارتسامات کے علاوہ اور کسی شئے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

عددی طور پر دو مختلف چیزوں کے مابین ہر قسم کے امتیازی فرق کا رفع ہو جانا ان کو کیفاً یکساں یا مساوی بنا دیتا ہے۔ مساوات یا کیفی عینیت (جو عددی مساوات سے مختلف ہوتی ہے) انتہا درجہ کی مشابہت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

ہم نے اوپر صفحہ ۴۹۲ میں یہ بات کہی تھی کہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ دو چیزوں کے مابین جو فرق ہوتا ہے، وہ دو باتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ (۱) بعض امور میں ان کا بالکل ایک دوسرے کے عین ہونا (۲) بعض امور میں ان ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہونا۔ ہم نے صفحہ ۴۹۳ پر یہ کہا تھا کہ یہ نظریہ کل واقعات پر کام نہ دیگا۔ وہی بات یہاں کہتے ہیں، کہ جو نظریہ مشابہت کو عینیت پر مبنی قرار دیگا اور عینیت کو مشابہت پر مبنی قرار نہ دے گا، وہ یقیناً ناکام ثابت ہوگا۔ غالباً اکثر اشخاص یہ فرض کرتے ہیں۔ جن دو چیزوں کے مابین مشابہت ہوتی ہے، ان کی مشابہت بعض امور یا بعض اوصاف کے اعتبار سے کامل عینیت پر مبنی ہوتی ہے، جس کے ساتھ ان کے باقی امور میں غیر مطابقت جمع ہوتی ہے۔ یہ بات مرکب اشیاء کی نسبت تو ٹھیک ہو سکتی ہے، مگر جب سادہ ارتسامات کو لیتے ہیں تو یہ پھر صحیح ثابت نہیں ہوتی۔

"جب ایک گہرے ایک درمیانی اور بلند سُر یعنی ک، ف تیز اُگ کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، تو یہ بات فوراً ہماری سمجھ میں آتی ہے کہ پہلے اور تیسرے سُر میں دوسرے اور تیسرے کی نسبت زیادہ فرق ہے۔ یہی بات ک د ہ کی نسبت ایک ہی حلقہ میں بھی صحیح ہو سکتی ہے۔ خود ہمارا ایک سُر کو متوسط کہنا اس قسم کے حکم کا اظہار ہے لیکن یہاں بالکل مشابہ حصہ کونسا اور قطعاً مختلف حصہ کونسا ہے۔ ہم زاید سُریتوں کا خیال نہیں کر سکتے، کیونکہ اول الذکر تین سُروں کے مابین کوئی جزو مشترک نہیں ہے۔ کم از کم موسیقی کے آلات میں تو ان کے مابین کوئی مشابہت ہوتی نہیں۔ علاوہ بریں ہم سادہ سُریتوں کو لے سکتے ہیں، اور اب بھی ہمارا حکم بلا کسی جھجک کے وہی ہوگا بشرطیکہ سُریتاں ایسی انتخاب نہ کی گئی ہوں جو ایک دوسرے سے بہت ہی زیادہ قریب ہوں۔۔۔ نہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ عینیت ان سب کے اصوات ہونے پر مشتمل ہوتی ہے اور ایک کے بو ایک کے آواز اور ایک کے رنگ ہونے میں نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ یکساں وصف ان میں سے ہر ایک میں مساوی ہے چونکہ پہلا تیسرے سے دوسرے کی نسبت کمتر مشابہ ہے۔ اسلئے اس میں مشترک وصف سب سے کم ہونا چاہئے تھا۔۔۔۔ اس لئے مشابہت کی تمام صورتوں میں اس طرح سے تعریف کرنا خارج از امکان ہو جاتا ہے کہ یہ جزوی عینیت جزوی فرق پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور ہر جگہ عینی و یکساں عناصر کی تلاش بیسود ہے" اور چونکہ تمام مرکب مشابہتیں اسی طرح سادہ مشابہتوں پر مبنی ہوتی ہیں اس لئے مشابہت کو عینیت کی ایک خاص شکل نہ خیال کرنا چاہئے، بلکہ اس دعوے کے مطابق جس کا اظہار اوپر کے پیراگراف کے شروع میں کیا گیا تھا، عینیت کو مشابہت کا ایک درجہ خیال کرنا چاہئے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی سی ۲ حسیں کوئی سی دو چیزیں صحیح معنی میں بعینہ یکساں نہیں ہوتیں۔ ہم ان چیزوں کو بعینہ یکساں کہتے ہیں، جن کے فرق کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں ہم کو مطلق یکسانی کا ایک تعقل ہوتا ہے، مگر یہ ہمارے بہت سے تعقلات کی طرح سے ایک تصوری تعمیر ہوتی ہے، جو تدریجی اضافہ کو ایک فرضی انتہا تک پہنچا دینے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور مستقل معنی کے ساتھ جن کے ہم مالک ہوتے ہیں،

ہماری تصوری عقلی تعمیرات میں انجام دیتی ہے، مگر یہ نفسیاتی طور پر اس امر کی توجیہ کرنے میں کوئی کام انجام نہیں دیتی کہ ہم کو سادہ اشیا میں مشابہتوں کا کیونکر ادراک ہوتا ہے۔

امتیازی حسیت کا پیمانہ

۱۸۶۰ء میں پروفیسر جی ٹی فشنر ساکن لیپزگ نے جو بہت بڑے عالم دقیقہ رس ہیں دو جلدیں شائع کی تھیں جن کا نام سائی کوفزک یعنی نفسی طبیعیات تھا۔ اس میں ایک قانون کے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی، جس کو نفسی طبیعی قانون سے موسوم کیا تھا، جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ یہ نفسی اور طبیعی عالموں کے متعلق عمیق ترین تعلق ظاہر کرتا ہے۔ یہ ایک ضابطہ ہے جس کے ذریعے سے حسوں کی مقدار اور ان کے خارجی اسباب کی مقداروں میں تعلق پیدا کیا گیا ہے۔ اس کو نہایت سادگی کے ساتھ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ جب ہم ایک حس سے قوی تر حس پر آتے ہیں تو حسیں اپنی مہیج علتوں کے لوکارتم کی نسبت سے بڑھتی ہیں۔ فشنر کی تصنیف علم کے ایک نئے شعبہ کا نقطۂ آغاز تھی، جس کی تکمیل دوقت کی شاید نظیر نہ ملتی۔ لیکن جس کا کتاب ہذا کے خاکسار مصنف کی رائے میں، صحیح معنی میں نفسیاتی نتیجہ بالکل صفر رہا ہے۔ نفسی طبیعی قانون کی بحث کی بنا پر امتیازی حس کے متعلق بہت سے مشاہدات ہوئے ہیں، اور ان کی بحث نہایت شدید ہو گئی ہے۔ نیز جب مشاہدات میں تغیر ہوا تو اس سے اوسط نتائج اخذ کرنے کے بھی متعدد طریق معلوم ہو گئے ہیں۔ مگر اس کے علاوہ اس سے اور کوئی فائدہ نہیں ہوا ہے۔ مگر چونکہ ہمارے فن کی تاریخ کا یہ ایک باب ہے، اس لئے اس کا کچھ نہ کچھ ذکر متعلم کے سامنے کرنا واجب ہے۔

فشنر کے سلسلہ فکر کی عام طور پر متعدد بار تشریح ہو چکی ہے۔ اور چونکہ اس پر مجھے کچھ اضافہ نہیں کرنا ہے، اس لئے میں صرف موجودہ تشریح کا اقتباس درج کئے دیتا ہوں۔ ذیل میں میں ونٹ کا بیان درج کرتا ہوں جو اس نے اپنی کتاب ایوبریشنن انڈ تھیر سیلی مطبوعہ ۱۸۶۳ء میں پیش کیا ہے، مگر اس میں سے میں نے بہت کچھ حذف بھی کر دیا ہے۔

"یہ بات ہم کبھی نہیں بتا سکتے، کہ ایک حس دوسری سے کس قدر کمزور یا

کس درجہ قوی ہے، آیا سورج چاند سے سو درجہ زیادہ روشن ہے، یا ہزار درجہ زیادہ روشن ہے، ایک توپ کی آواز پستول کی آواز سے سو گونہ زیادہ بلند ہے یا ہزار گونہ زیادہ بلند ہے یہ بات اندازے کے احاطہ سے باہر ہے جس کا فطری پیمانہ جو ہم رکھتے ہیں، اس سے ہم کم وبیش کی مساوات پر حکم لگا سکتے ہیں، مگر کے گونہ زیادہ یا کے گونہ کم پر حکم نہیں لگا سکتے۔ پس جب حسی حلقہ میں شدتوں کے صحیح طور پر تعین کرنے کا سوال درپیش ہوتا ہے، تو یہ فطری پیمانہ نہ ہونے کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ہم کو اس سے مجملاً یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ خارجی طبیعی ہیج کی شدت میں کمی بیشی ہونے سے اس کی متلازمہ حس میں بھی کمی وبیشی ہوتی ہے، مگر اس سے ہم کو اس امر کا خفیف ترین علم بھی نہیں ہوتا، کہ آیا حس ٹھیک اسی تناسب سے متغیر ہوتی ہے جس تناسب سے کہ ہیج متغیر ہوتا ہے، یا اس کی رفتار نسبتہً سست یا نسبتہً سریع ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی فطری حیثیت سے ہم کو اس قانون کے متعلق خفیف سا علم بھی نہیں ہوتا، جس سے حس اور اس کی علت خارجی میں ربط قائم ہے۔ اس قانون کے دریافت کرنے کے لئے ہم کو پہلے خود حس کا صحیح پیمانہ دریافت کرنا چاہیے اور ہم کو یہ کہنے کے قابل ہونا چاہیے، کہ ایک ہیج جس کی قوت اہو اس سے ا شدت کی حس پیدا ہوتی ہے، اور جس ہیج کی شدت ۲ ہو اس سے ۲ شدت کی حس پیدا ہوتی ہے اور ۳ سے ۳ کی اور چار سے چار کی وغیرہ۔ مگر ایسا کرنے کے لئے ہم کو پہلے یہ جاننا چاہیے کہ ایک حس کے دوسری سے دو، تین یا چار گونہ، زیادہ ہونے کے کیا معنی ہیں۔

مکان کی مقداروں کا تعین کرنا تو ہم کو بہت جلد آجاتا ہے، کیونکہ ہم ایک کو دوسرے پر رکھ کر یا دوسرے سے ملا کر اندازہ کر لیتے ہیں، مگر ذہنی مقداروں کی پیمائش کا مسئلہ دشوار ہے...... مگر ذہنی مقداروں کی صحیح پیمائش کے ذیل میں حسوں کی مقدار کی پیمائش کا مسئلہ پہلا قدم ہے..... اگر ہمارا کل علم اس حقیقت تک محدود ہوتا ہے کہ حس میں، ہیج کے اضافہ کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے اور اس کی کمی کے ساتھ اس میں کمی ہوتی ہے تو بہت

کچھ حاصل نہو گا۔ مگر آلات کی مدد کے بغیر مشاہدہ سے ہم کو چند واقعات معلوم ہوتے ہیں، جن سے ہم کو کم از کم مجملاً اس قانون کا پتا چلتا ہے، جس کے مطابق حسیں اپنی خارجی علت کے ساتھ متغیر ہوتی ہیں۔

ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم کو وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں، جن کا دن میں پتہ نہیں چلتا۔ اس وقت گھڑی کی ٹک ٹک چمنی میں ہوا کی شائیں شائیں کرسیوں کی چرچرا اور ہزاروں خفیف شور کان کو متاثر کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ایک معروف بات ہے کہ لڑکوں کے شور یا ریل کی گڑگڑاہٹ میں ممکن ہے کہ ہم یہی نہیں کہ اپنے پاس کے آدمی کی بات نہ سن سکیں بلکہ خود اپنی آواز کے بھی سننے سے قاصر رہیں، جو ستارے رات کے وقت سب سے زیادہ روشن ہوتے ہیں، دن کے وقت بالکل نظر نہیں آتے۔ اور اگرچہ ہم کو اس وقت چاند نظر آتا ہے، مگر اس وقت اس کی روشنی بہت کم معلوم ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے، وہ جانتے ہیں کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہو، اور اس پر آدھ سیر کا اضافہ کر دیا جائے، تو وہ فوراً محسوس ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جاتا ہے تو بالکل محسوس نہیں ہوتا۔

گھنٹے کی ٹک ٹک ستاروں کی روشنیاں آدھ سیر کا دباؤ یہ سب ہمارے حواس کے لئے مہیج ہیں، اور ایسے مہیج ہیں، جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ سب ہم کو ان تجربات سے کیا معلوم ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ ایک ہی مہیج ان حالات کے اعتبار سے جن میں یہ عمل کرتا ہے، کبھی تو محسوس ہوتا ہے، اور کبھی بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کونسا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہو سکتا ہے۔ اس بارے میں جب ہم زیادہ غور و فکر کرتے ہیں، تو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ہر جگہ ایک ہی قسم کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے عصب سماعت کے لئے ضعیف مہیج ہے، جس کو جب یہ تنہا ہوتی ہے تو ہم سن لیتے ہیں، مگر جب اس کے ساتھ گاڑی کے پہیوں کی گڑگڑاہٹ کا شدید مہیج اور دن کے دوسرے شور ملے ہوئے ہوتے ہیں تو ہم نہیں سن سکتے

ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک مہیج ہے، مگر اس روشنی کا جو تہیج ہوتا ہے، اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا قوی مہیج شامل کر لیا جائے تو ہم کو اس کا قطعاً احساس نہیں ہوتا۔ اگرچہ یہ ہم کو اس وقت بیّن طور پر محسوس ہوتا ہے، جب یہ دھندلکے کے نسبتہً کمزور تہیج کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ آدھ سیر وزن ہمارے جلد کے لئے ایک مہیج ہوتا ہے، جس کو ہم اس وقت محسوس کرتے ہیں، جب اس کا اضافہ اپنے مماثل وزن پر ہوتا ہے، مگر جب اس کا اضافہ ایسے مہیج پر ہوتا ہے، جو اس سے ایک ہزار گونہ بڑا ہے، تو اس کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔

پس ہم ایک تہیج کے محسوس ہونے کے لئے یہ قاعدۂ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں، کہ اگر وہ مہیج جو عضو میں اس سے پہلے موجود ہے، خفیف ہو تو یہ اسی کی نسبت سے خفیف ہو سکتا ہے، لیکن اگر اس سے پہلے کا مہیج شدید ہے، تو اس کو اس کی نسبت سے شدید بھی ہونا چاہیئے۔ اس سے ہم کو اجمالی طور پر اس تعلق کا اندازہ ہو جائیگا، جو ایک مہیج اور اس کے احساس کے مابین ہوتا ہے۔ کم از کم یہ تو ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کی متابعت کا قانون اس قدر سادہ نہیں ہے، جیسی کہ پہلے توقع تھی۔ ظاہر ہے کہ سادہ ترین نسبت تو یہ ہے کہ حس میں بعینہ اسی نسبت سے اضافہ ہو، جس نسبت سے کہ مہیج میں اضافہ ہوتا ہے، مثلاً اگر ایک درجہ طاقت کے مہیج سے ۱حس ہوتی اور دو درجہ طاقت کے مہیج سے ۲حس ہوتی، اور تین درجہ طاقت کے مہیج سے ۳حس ہوتی۔ لیکن اگر احساس و مہیج کے مابین یہ سادہ ترین نسبت ہوتی تو ایک مہیج کو اپنے سے پہلے قوی مہیج پر زیادہ ہونے کی صورت میں احساس میں اتنی قدر اضافہ کرنا چاہیئے جو اس کو اپنے سے خفیف تر مہیج کی صورت میں کرنا چاہیئے۔ مثلاً ستاروں کی روشنی کو دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرنا چاہیئے، جس قدر کہ یہ رات کی تاریکی میں کرتا ہے۔ مگر ہمیں معلوم ہے کہ صورت حال یہ نہیں ہے۔ دن کو ستارے نظر نہیں آتے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی روشنی جو ہمارے احساس میں اضافہ کرتی ہے، اس کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ وہی اضافہ جب جھٹپٹے کی روشنی میں ہوتا ہے، تو بہت نمایاں ہوتا ہے۔ پس یہ بات واضح ہے کہ حسوں کی شدت مہیج کی مقدار سے

نہیں بڑھتی، بلکہ نسبتہً کمتر بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اضافہ مہیج کی زیادتی کے ساتھ اضافہ حس میں کس تناسب سے کمی ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کے تجربات کفایت نہیں کرتے ہمارے لئے مختلف مہیجوں کی مقدار اور خود حسوں کی شدت کی نہایت صحیح پیمائشیں کرنا ضروری ہیں۔

ان پیمائشوں کا کیا طریقہ ہونا چاہیے، اس کا روزمرہ کے تجربہ سے کچھ پتہ چل جاتا ہے۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ حسوں کی شدت کی پیمائش ناممکن ہے۔ ہم صرف حسوں کے فرق کی پیمائش کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مہیج خارجی کے مساوی فرقوں سے حس میں کیسے غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔ مگر ان تمام تجربات سے ایک واقعے کا پتا چلتا تھا، اور وہ یہ کہ مہیج کا ایک ہی فرق ایک جگہ تو محسوس ہو سکتا ہے، اور دوسری جگہ بالکل محسوس نہیں ہو سکتا۔ آدھ سیر وزن کا اگر پہلے آدھ سیر وزن پر اضافہ کیا جاتا ہے تو محسوس ہوتا ہے، لیکن اگر آدھ سیر وزن کا من بھر وزن پر اضافہ کیا جاتا ہے، تو محسوس نہیں ہوتا...... بہتر یہ ہوگا کہ ہم کسی قوت کے ایک مہیج کو لیں، اور دیکھیں کہ اس سے کس درجے کی حس ہوتی ہے، اور پھر دیکھیں کہ ہم مہیج کو بغیر اس کے کہ حس میں تغیر محسوس ہو، کس حد تک متغیر کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس قسم کے مشاہدے ایسے مہیجوں کے ساتھ کریں جن کی مطلق مقداریں متغیر ہوتی رہی ہوں، تو ہم اس امر پر مجبور ہونگے، کہ اسیطرح سے متغیر ہونے والی مقداریں ان مہیجوں کی ہی لیں، جن سے ہم کو یونہی سا اضافہ کا احساس ہو۔ ایسی روشنی جو دھندلکے کی روشنی پر بس یونہی سا اضافہ محسوس ہو اس کے لئے ستاروں کی روشنی کی برابر بھی قوی ہونا ضروری نہیں ہے۔ مگر دن میں اس کو بس یونہی سا محسوس ہونے کے لئے بہت زیادہ روشن ہونا چاہیے۔ اب اگر ہم مختلف مہیجوں کی کل ممکنہ قوتوں کے سے اس قسم کے مشاہدات کریں، اور دیکھیں کہ حس کے اندر محض یونہی سا محسوس تغیر پیدا کرنے کے لئے ہر قوت میں کس قدر اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، تو ہمارے پاس اعداد کا ایک ایسا سلسلہ ہو جائے گا جس سے وہ قانون ظاہر ہوگا، جس کے مطابق

مہیج کے بڑھانے سے حس میں تغیر ہوتا ہے۔
اس طریقے کے مطابق مشاہدات خصوصاً روشنی آواز اور دباؤ کی حس کے حلقوں میں آسان ہیں۔۔۔۔ دباؤ سے آغاز کرکے۔
"ہم دیکھتے ہیں کہ حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔ اصل وزن پر یونہی سا محسوس اضافہ ہوتا ہے، اس کو ہر حال میں اصل وزن سے ایک ہی نسبت ہوتی ہے اور یہ اس کی ایک ہی کسر ہوتا ہے، قطع نظر اس کے کہ ان اوزان کی جن کے متعلق کہ اختبار کیا جا رہا ہے مقدار مطلق کیا ہے۔ متعدد اختبارات کے اندر یہ کسر اوسطاً $\frac{1}{3}$ پائی گئی ہے۔ یعنی قطع نظر اس کے کہ جلد پر اب کس قدر دباؤ واقع ہو سکتا ہے، جب اضافہ یا کمی اصل وزن کے $\frac{1}{3}$ کے قریب ہو تو اس کا احساس ہوگا"
اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے، کہ عضلی احساسات حرارت روشنی اور آواز کے احساسات میں فرقوں کا کس طرح سے مشاہدہ ہو سکتا ہے، اور وہ اپنے ساتویں لکچر کو (جس سے مذکورہ بالا عبارتیں اقتباس کی ہیں) اس طرح سے ختم کرتا ہے۔
"اس طرح سے ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وہ تمام احساس جن کے مہیجوں کی ہم صحیح طور پر پیمائش کر سکتے ہیں، ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں۔ انفرادی طور پر ان کی رکاوٹیں کتنی ہی باہم مختلف کیوں نہوں مگر یہ سب کے متعلق صحیح ہے کہ اضافۂ حس کے لئے جس قدر مہیج میں اضافہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کا کل مہیج کے ساتھ ایک مستقل تناسب ہوتا ہے۔ مختلف حسوں میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل میں بصورت جدول درج کیا جاتا ہے۔

ضیائی حس	$\frac{1}{100}$
عضلی حس	$\frac{1}{17}$
دباؤ کا احساس	$\frac{1}{3}$
حرارت " "	
آواز " "	

یہ اعداد کوئی بہت ہی صحیح پیمانہ نہیں ہیں۔ مگر ان سے کم از کم مختلف حواس کی اضافی امتیازی حسیت کا ایک عام تصور ہو جاتا ہے ...... اس اہم قانون کو جس سے ہیج اور حس کا تعلق اس قدر سادگی سے ظاہر ہوتا ہے، سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہنرچ ویبر نے خاص حالتوں کے متعلق دریافت کیا تھا اور گستاؤ تھیوڈور فشنر نے یہ ثابت کیا کہ یہ حس کے تمام شعبوں میں جاری ہے۔ طبیعی نقطۂ نظر سے حس کی کامل تحقیق اور نظریہ حسیت کی سب سے پہلی ٹھیک بنیاد کے لئے نفسیات اسی کی مرہون منت ہے''

اس حد تک تو اس قانون کا عام بیان تھا، جس کو فشنر قانون ویبر کہتا ہے۔ نظریہ حسیت کی جس قطعیت کی طرف یہ لیجاتا ہے، وہ اس فرضی واقعہ پر مشتمل ہے کہ اس کے ذریعہ ہم حسوں کو اعداد میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ کسی حس کی اکائی وہ اضافہ ہوگا جب ہم کو اس کے مہیج پر زیادہ ہو جانے سے بس یونہی سے اضافۂ حس کا ادراک ہوگا۔ کسی معطیہ حس میں اکائیوں کی جو مجموعی تعداد ہوگی وہ اس قسم کے اضافوں کی مجموعی تعداد کے مساوی ہوگی، جو عدم حس کی حالت میں موجودہ حس تک کرنے پڑتے ہیں۔ ہم اس تعداد کو بلا واسطہ معلوم نہیں کر سکتے۔ مگر اب چونکہ ہم کو قانون ویبر کا علم ہو چکا ہے اس لئے ہم اس تک کو طبیعی مہیج کے ذریعہ سے پہنچ سکتے جس کا یہ فعل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم کو اس امر کا علم ہو کہ بس یونہی سی قابل ادراک حس کے لئے کس قدر مہیج کی ضرورت ہوگی اور پھر یہ جانتے ہوں کہ اضافہ کی کونسی شرح سے ہم کو خفیف ترین اضافہ حس ہوگی تو پھر یہ معلوم کرنا صرف سود مرکب کا سوال رہجاتا ہے کہ کل مقدار مہیج (جس کو ہم کسی خاص وقت میں استعمال کر رہے ہوں) اس قسم کے اضافوں کی تعداد کتنی ہے یا بہ الفاظ دیگر یہ کتنی حسی اکائیوں کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس تعداد کو کل مہیج سے وہی نسبت ہوتی ہے جو مدت منقضیہ کو اصل جمع اس وقت تک کے سود مرکب سے ہوتی ہے۔

ایک مثال لو۔ اگر مہیج ا حس کے پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، اور اگر ہر اس کی وہ شرح ہے جس کا اضافہ اس میں خفیف ترین اضافہ

حس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے (اس حس کو اسے موسوم کرو) تو اس حالت میں حسی اعداد مہیجوں کے سلسلہ کے مندرجہ ذیل طریق پہ مطابق ہوگا۔

حس صفر = مہیج ا
" ۱ = " ا (۱+ ر)
" ۲ = " ا (۱+ ر) ۲
" ۳ = " ا (۱+ ر) ۳
. . . .
" ن = " ا (۱+ ر) ن

یہاں پر حسیں حسابی سلسلے کے اندر ہیں اور مہیج ہندسی سلسلے کے اندر ہیں اور ہر ایک کی حد دوسری کی حد کے مطابق ہے۔ جب دو سلسلے ایک دوسرے کے اس طرح سے مطابق ہوتے ہیں تو حسابی سلسلے کی حدود کو ان حدود کی لوکارتم کہا جاتا ہے جو ان کے مطابق ہندسی سلسلہ میں ہوتی ہیں۔ صفر سے شروع کر کے معمولی لوکارتمی جدولوں کا ایک حسابی سلسلہ قائم کیا گیا ہے جسکی بنا پر ہم صحیح طور پر یہ کہہ سکتے ہیں (یہ فرض کر کے کہ جس حد تک ہمارے پاس واقعات ہیں وہ صحیح ہیں) کہ حسیں اسی نسبت سے متغیر ہوتی ہیں جس نسبت سے ان کے مہیجوں کے لکارتم متغیر ہوتے ہیں، اور اس کے بعد ہم کسی دی ہوئی حس کی اکائیوں کی تعداد کا حساب لگا سکتے ہیں (یہ پیش نظر رکھ کر کہ حس کی اکائی وہ ہے جو صفر پہ خفیف ترین اضافہ ہوتا ہے اور مہیج کی اکائی مہیج کا وہ اضافہ ہے جس سے حس ہوتی ہے) کہ مہیج کے لکارتم کو ایک مستقل جزو سے ضرب دیں مگر اس جزو کا خاص خاص حسوں کے ساتھ متغیر ہونا لازمی ہے۔ اگر ہم مہیج کو ر اور مستقل جزو کو م قرار دیں تو مندرجہ ذیل ضابطہ بن جاتا ہے۔

ح = م لاگ ر

جس کو وہ نفسی طبیعی پیمانہ کہتا ہے۔ مختصراً یہ فشنر کا استدلال ہے یا یہ سمجھو کہ میری سمجھ میں اسقدر آیا ہے۔

پیمانہ میں مختلف جہات میں ریاضیاتی ترقی کے مواقع ہیں اور اس کی

بنا پر نہایت ہی صعب وسخت مباحث ہوئے ہیں جن سے میں یہاں بخوشی گریز کرتا ہوں کیونکہ ان کے اندر ریاضیاتی و مابعد الطبیعاتی دلچسپی تو ہے مگر وہ اصل نفسیات سے ان کو کوئی تعلق نہیں۔ چند صفحہ کے بعد میں ان کے متعلق مابعد الطبیعاتی نقطۂ نظر سے کچھ تبصرہ کروں گا۔ فی الحال اس قدر واضح رہے کہ کسی شخص نے آج تک کسی ایسی تحقیق میں جہاں حسوں کا تعلق ہو، کبھی اعداد سے کام نہیں لیا تھا۔ نہ اس قسم کے کسی نظریہ کی جانچ میں اور نہ کسی نئے نتیجہ تک پہنچنے میں اس قسم کے حساب سے کام لیا گیا تھا حسوں کی اعداد کے ذریعہ سے پیمائش کرنے کا کل خیال ایسے امکانات کا ریاضیاتی مفروضہ ہے، جس کو کبھی عمل میں نہیں لایا گیا۔ اس گفتگو کے ذیل میں امتیاز کے متعلق بہت سے ایسے جزئی واقعات کا انکشاف ہو گیا، جو اس بات کے مستحق ہیں، کہ ان کو اس باب میں بیان کر دیا جائے۔

اول تو یہ معلوم ہوا ہے، کہ جب دو حسوں کا فرق امتیاز کے قریب پہنچتا ہے، تو کبھی تو ہم کو امتیاز ہوتا ہے، اور کبھی نہیں ہوتا۔ ہماری داخلی حسیت میں سے عارضی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، جن کی بنا پر ہمارے لئے امتیازات کی بڑی تعداد کا اوسط کئے بغیر یہ بتانا ناممکن ہوتا ہے، کہ کم از کم اضافۂ حس کونسا ہے۔ اس قسم کی اتفاقی غلطیوں میں ہماری حسیت کے جہاں کم ہونے کا امکان ہوتا ہے، وہاں زیادہ ہونے کا بھی امکان ہوتا ہے، اور اوسط میں یہ امکان نہیں رہتا، کیونکہ اس میں معمولی حسیت سے کم اور معمولی حسیت سے زیادہ ایک دوسرے کی تلافی کر دیتے ہیں، اور معمولی حسیت اگر کوئی شئے ہے (یعنی وہ حسیت جو مستقل اسباب کی بنا پر ہوتی ہے، اور عارضی اسباب کی بنا پر نہیں ہوتی) گو وہ ظاہر ہو جاتی ہے۔ اوسط حسیت کے معلوم کرنے کے بہترین طریق نہایت ہی محنت کے ساتھ دریافت کئے گئے ہیں۔ فشنر نے تین طریقوں پر حسب ذیل بحث کی ہے۔

(۱) خفیف ترین قابل ادراک فرقوں کا طریقہ۔ ایک معیاری حس ح کو

ل۔ اس قدر اضافہ کرو کہ تمہیں بیّن طور پر ڈ کا احساس ہونے لگے۔ پھر ح + ڈ سے کم کرو یہانتک کہ تمہیں بیّن طور پر کمی کا احساس ہو۔ اس کمی کو ڈَ کے نام سے موسوم کرو۔ کم سے کم قابل ادراک فرق $\frac{ڈ + ڈَ}{۲}$ ہے اور اس مقدار کو اصل حس (بلکہ ح + ڈ - ڈَ) سے جو نسبت ہے وہ وہ ہے جس کو فشنر فرق باب کہتا ہے۔ اگر قانون ویبر کلی طور پر صحیح ہے تو فرق باب ایک غیر متغیر کسر ہوتی، بلا لحاظ اس کے کہ ح کا حجم کیا ہے۔ اس طریق کو عمل میں لانے میں یہ دشواری پیش آتی ہے، کہ ہم کو اکثر اس امر میں شک رہتا ہے، کہ آیا کسی شئے کا ح میں اضافہ ہوا ہے یا نہیں۔ علاوہ بریں اگر ہم چھوٹے سے چھوٹا ڈ لیں جس کے متعلق ہم کو کبھی شک نہیں اور نہ ہم سے غلطی ہوتی ہے تو کم سے کم قابل ادراک فرق اس سے بڑا ہوتا ہے، جتنا کہ اس کو نظری طور پر ہونا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ جب کم از کم قابل ادراک فرق بڑا ہوتا ہے، تو حسیت کم ہوتی ہے، اور جب یہ کم ہوتا ہے، تو حسیت زیادہ ہوتی ہے یا بہ الفاظ دیگر اس کو اور فرق باب کو باہم نسبت معکوس ہوتی ہے۔

(۲) صحیح و غلط صورتوں کا طریقہ۔ ایک حس جو دوسری حس سے بس یونہی سی زیادہ ہوتی ہے، اختبارات کے طویل سلسلہ میں بعض اوقات اتفاقی غلطی کی بنا پر مساوی سمجھ لی جاتی ہے، اور بعض اوقات کم معلوم ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایسی دو حسوں کے فرق کے متعلق کچھ تو ہم غلط رائیں قائم کریں گے اور کچھ صحیح۔

"مگر جس قدر یہ فرق زیادہ ہوگا اتنی ہی صحیح آرا کی تعداد زیادہ ہوگی اور غلط آرا کی کم۔ یا اگر اس کو دوسرے انداز میں بیان کیا جائے تو وہ کسر وحدت سے قریب تر ہوگی جس کا نصب نما کل تعداد آرا کو ظاہر کریگا، اور شمار کنندہ صحیح آرا کو۔ فرض کرو ا اور ب دو مہیجوں کا تقابل کرنے سے ہم اس قسم کی نسبت برآمد ہوتی ہے، تو ہم ا اور ب کا ایک اور جوڑا دریافت کر سکتے ہیں، جس میں مقابلہ کرنے پر صحیح و غلط آرا کی وہی

نسبت قائم رہے گی۔"

اگر ایسا کرنے کے بعد ا اور ب کی نسبت اا اور ب کے مساوی معلوم ہوئی تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ چھوٹے مہیجوں اور بڑے مہیجوں کے جوڑے ہماری امتیازی حیثیت پر یکساں عمل کر سکتے ہیں، بشرطیکہ ہر جوڑے کے رکنوں میں باہم ایک ہی نسبت ہو۔ بہ الفاظ دیگر اس سے اس حد تک قانون ویبر کی تائید ہوگی فشنر نے اس طریقے کے مطابق اوزان کے فرق دریافت کرنے میں اپنی امتیازی قوت کا امتحان کیا اور ۶، ۵، ۴، ۲ علٰحدہ علٰحدہ اندازے تحریر کئے اور ان سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایک ہی اضافہ کے لئے میری قوت امتیاز ۳۰۰ گرام کے مقابلے میں ۵۰۰ گرام میں زیادہ ناقص ہے مگر ۵۰۰ کے بعد سے ۳۰۰۰ گرام تک یہ بہتر ہوتی جاتی ہے جس کے بعد میں نے اختبار نہیں کیا۔

(۳) اوسط اغلاط کا طریقہ اس پر مشتمل ہے، کہ ایک معیاری مہیج لیا جاتا ہے، اور پھر اسی قسم کا بالکل اس کے مساوی ایک مہیج تیار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس میں بالعموم ایک غلطی رہے گی جس کی مقدار اس وقت زیادہ ہوگی جب امتیازی حیثیت کم ہوگی اور جب یہ زیادہ ہوگی تو اس وقت کم ہوگی۔ اغلاط خواہ تو ایک جانب ہوں یا دوسری جانب ان کو جمع کر لیا جائے اور پھر کل سے تقسیم کر لیا جائے تو اس سے غلطی کا اوسط معلوم ہو جائے گا۔ اس کو بعض اصلاحات کے بعد فشنر امتیازی حیثیت زیر بحث کا مماثل کہتا ہے۔ اگر قانون ویبر صحیح ہو تو اس کو مہیج سے ایک مستقل نسبت ہونی چاہیے، بلالحاظ اس کے کہ اس کا حجم کیا ہے۔

ان طریقوں میں خفیف ترین قابل ادراک فرق سے بحث کی گئی ہے ڈلیبوف اور ونٹ نے نسبتہً بڑے فروق کے اس طریقے سے اختبار کئے ہیں ہیں جس کو ونٹ طریقۂ وقفات مساوی کہتا ہے یا جس کو ہم

(۴) مساوی معلوم ہونے والے وقفات کا طریقہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ اسی طرح پر ہے کہ تین مہیجوں کے سلسلہ کو اس طرح سے مرتب کیا جائے کہ پہلے اور دوسرے کے مابین جو وقفہ ہے وہ دوسرے تیسرے کے وقفہ کے مساوی معلوم ہو۔ بادی النظر میں تو اس طریقہ میں

اور ان طریقوں میں جو اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے، کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا، ان کے ذریعہ سے ہم ہیج کے مساوی قابل ادراک اضافوں کا ہیجوں کے سلسلے کی مختلف کڑیوں میں مقابلہ کرتے ہیں۔ مگر چوتھے طریقہ کے مطابق ہم ان اضافوں کا مقابلہ کرتے ہیں جو مساوی طور پر بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر جس کا ہم کو بطور اضافہ کے بس یونہی سا ادراک ہوتا ہو، اس کا ادراک کے بعد ہمیشہ اتنا ہی بڑا محسوس ہونا ضروری نہیں! اس کے برعکس جب ہم بڑے ہیجوں سے بحث کر رہے ہوں تو یہ اور بھی زیادہ بڑا معلوم ہوگا۔

(۵) ہیج کے دو گونہ کر دینے کے طریقہ کو ونٹ کے شریک کار مرکل نے استعمال کیا ہے۔ اس مختبر نے ایک ہیج کو دوسرے کے بالکل دو گونہ محسوس کرا دینے کی کوشش کی ہے، اور پھر دونوں کے خارجی تعلق کا اندازہ کیا ہے۔ ابھی جو امور بیان کئے جا چکے ہیں، وہ اس حالت پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔

اس حد تک تو طریقوں کا ذکر تھا۔ نتائج مختلف مشاہدہ کرنے والوں کے پاس مختلف مرتب ہوتے ہیں۔ میں ان میں سے چند بیان کرتا ہوں۔ پہلے روشنی کی امتیازی حسیت کو لیتا ہوں۔

پہلے طریقہ کے مطابق وولکمان آبرٹ، میسن، ہیلم ہولٹز اور کرائپلین کے پاس جو اعداد فراہم ہوئے ہیں ان میں $\frac{1}{50}$، $\frac{1}{100}$ سے $\frac{1}{195}$ تک تغیر پایا جاتا ہے۔ جب روشنی پہلے سے خاصی قوی ہوتی ہے تو نسبتہً چھوٹی کسور کا امتیاز ہوتا ہے، اور جب یہ کمزور یا نہایت ہی شدید ہوتی ہے، تو نسبتہً بڑی کسور کا امتیاز ہوتا ہے۔ یعنی جب کمزور یا نہایت ہی شدید روشنیوں کا مقابلہ کیا جاتا ہے، تو امتیازی حسیت کمی پر ہوتی ہے، اور جب اوسط درجہ کی روشنیوں میں مقابلہ کیا جاتا ہے، تو اس وقت سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ پس یہ روشنی کی شدت کا فعل ہے۔ مگر ایک خاص شدت تک یہ غیر متغیر رہتی ہے، اور اس حد تک قانون ویبر روشنی کے متعلق

صحیح ثابت ہوتا ہے۔ قطعی طور پر اعداد تو درج نہیں کیئے جا سکتے۔ مگر مرکل نے پہلے طریقہ سے (اپنی مقررہ کردہ اکائی سے) یہ دریافت کیا ہے کہ قانون ویبر ۹۶ سے لے کر ۴۰۹۶ تک ہیجوں پر صادق آتا ہے ۴۰۹۶ سے زیادہ شدید روشنی کے اختبارات نہیں کیئے گئے۔ کونگ اور برودہن نے طریقہ اول کے مطابق پیمائشیں دی ہیں جو نہایت ہی وسیع سلسلوں پر حاوی ہیں، اور اس کے علاوہ روشنی کے چھ مختلف رنگوں پر عائد ہوتی ہیں۔ یہ اختبارات (جو بظاہر ہیلم ہولٹز کے معمل میں کیئے گئے تھے) ایک سے ایک لاکھ درجہ شدت تک کیئے گئے تھے۔ ۲۰۰۰ سے لے کر ۲۰۰۰۰ درجہ شدت تک قانون ویبر صحیح اترا۔ اس سے کم و بیش میں امتیازی حسیت کم ہو گئی۔ جس اضافہ میں یہاں امتیاز کیا گیا ہے وہ ہر رنگ کی روشنی میں ایک ہی تھا۔ اور (از روئے جدول) ہیج کے ۱- اور ۲ فیصدی کے مابین تھا۔ ڈیلبوف نے قانون ویبر کی طریقہ چہارم کے مطابق ایک خاص حد تک روشنی کی شدتوں میں تصدیق کی تھی۔ یعنی اس نے اس طریقہ کے مطابق یہ پایا کہ ایسی روشنی کی خارجی شدت جو اور روشنیوں کے مابین اوسط معلوم ہوتی ہو درحقیقت ان کی شدتوں کا ہندسی اوسط ہوتی ہے۔ مگر اے لیہمین اور بعد از آں نیجلک نے ونٹ کے معمل میں یہ مشاہدہ کیا ہے کہ اس طرح سے جو اختبارات کیئے جاتے ہیں ان میں اثرات تقابل کو اس قدر دخل ہوتا ہے کہ ڈیلبوف کے نتائج کو قطعی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے بعد بھی مرکل نے ان اختبارات کا اعادہ کیا اور یہ پایا کہ روشنی کی خارجی شدت جس کو ہم اور دو روشنیوں کے مابین متوسط خیال کرتے ہیں نہ تو دراصل متوسط ہوتی ہے اور نہ ہندسی اوسط ہوتی ہے۔ دونوں اعداد کا فرق بیحد ہوتا ہے مگر متوسط عدد یا دو شدتوں کے حسابی اوسط سے سب سے کم ہوتا ہے۔ آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ستاروں کو نہ معلوم کب سے ایسی مقداروں میں مرتب فرض کیا گیا ہے، جن میں بظاہر مساوی تفاوت ہے۔ حال ہی میں ان کی شدتوں کی عکس پیمائی طور پر پیمائش کی گئی ہے، اور ذہنی و خارجی سلسلوں

کے مقابلے کئے گئے ہیں۔ اس میدان میں پروفیسر جے جسٹر و جدید ترین کارکن ہیں۔ انھوں نے پکرنگ صاحب کے ہارورڈ عکس پیمائی جدولوں کو بنیاد قرار دے کر یہ تحقیق کی ہے کہ ہر مقدار کی اوسط شدت اپنے سے نیچے کی مقدار کے نسبت کم ہوجاتی ہے جب ہم ادنیٰ سے اعلیٰ مقداروں کی طرف چلتے ہیں اور اگر مساوی ظاہر ہونے والے وقفوں کے طریقے کا براہ راست قانون ویبر سے کوئی تعلق فرض کر لیں تو اس سے قانون ویبر کے برابر خلاف ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

روشنیوں کی نسبت آوازوں کی شدت کا اس قدر عمدگی سے امتیاز نہیں ہوتا۔ مہیج کی خارجی شدت کی پیمائش کے متعلق ایک طرح کا جھگڑا پیدا ہوا ہے۔ ابتدائی تحقیق میں قابل ادراک اضافہ مہیج اصل کا ۱/۳ قرار پایا تھا۔ خفیف ترین قابل ادراک فرق کے طریقہ سے مرکل نے جدید ترین تحقیق جو کی ہے، اس کی رو سے یہ ان شدتوں کے متعلق جس پر قانون ویبر صحیح ثابت ہوتا ہے، یعنی مرکل کی مفروضہ اکائی میں ۲۰ سے ۵۰۰۰ تک ۱/۳ ثابت ہوتا ہے۔ اس سے کم شدت میں کسری اضافہ زیادہ ہونا چاہیے۔ اس سے زیادہ شدت کی پیمائش نہیں کی گئی ہے۔

دباؤ اور عضلی حاسہ کے متعلق مختلف نتائج مرتب ہوئے ہیں۔ ویبر نے خفیف ترین قابل ادراک فرق کے طریقہ سے یہ دریافت کیا تھا، کہ لوگ ایک ہی ہاتھ سے بتدریج دو وزنوں کو اٹھا کر دیکھیں تو اصل یہ ۱/۴۰ تک کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں۔ جب وزن ایسے ہاتھ پر رکھے جاتے ہیں، جو میز پر رکھا ہوتا ہے، تو امتیاز فرق کے لئے بہت بڑی کسر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے نتائج کی اوزان کے صرف دو مختلف جوڑوں سے تصدیق کی تھی، اور اسی پر اس نے اپنا قانون قائم کیا تھا۔ ہیرنگ کے معمل میں گیارہ وزنوں کے اختبارات کئے گئے، جو ۲۵۰ گرام سے ۲۷۵۰ گرام تک ہیں۔ ان اختبارات سے یہ معلوم ہوا، کہ کم از کم قابل ادراک فرق ۱/۱۳ سے جو ۲۵۰ گرام کی صورت میں تھا ۱/۱۱۴ تک متغیر ہوتا ہے،

جو ۰۰ ۲۵ گرام کی صورت میں ہے۔ ۰ ۵ ۲۷ کے لئے یہ پھر بڑھا $\frac{1}{۹۸}$ ہو گیا۔ مرکل نے حال ہی میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔ ان میں انگلی کے ذریعہ ایک سلاخ کو دبایا گیا تھا، جس پر ۲۵ گرام سے لے کر ۲ ۰ ۸ گرام تک وزن رکھا گیا تھا ان سے یہ معلوم ہوا کہ ۲۰۰ گرام سے ۲۰۰۰ گرام تک $\frac{1}{۴۱}$ کا فرق انگلی کو حرکت دیئے بغیر محسوس ہوا، اور جب انگلی کو حرکت دی گئی تو $\frac{1}{۱۹}$ تک کا فرق محسوس ہوا۔ ان اوزان سے کمی و بیشی کی حالت میں امتیازی قوت میں کمی ہو گئی۔ جب ۱ مربع ملی میٹر کی سطح پر پڑتا تھا، تو یہ بہ نسبت اس کے زیادہ ہوتا تھا، جب کہ یہ سات ملی میٹر پر پڑتا تھا۔

حرارت و ذائقہ کے متعلق بھی اسی قسم کی تحقیقات کی گئی ہیں جس سے کچھ نہ کچھ قانون ویبر کی تائید ہوتی ہے، مگر یہاں مہیج کی اکائی کا تعین بیحد مشکل ہے، اس لئے میں اعداد درج نہ کروں گا۔ اس کے نتائج ونٹ کی عضویاتی نفسیات طبع ثالث جلد اصفحہ ۳۷۰-۲۰ پر مل سکتے ہیں۔

آنکھ کے ذریعے سے طول کے امتیاز میں بھی یہ دیکھا گیا ہے، کہ ایک حد تک یہ بھی قانون ویبر کے مطابق ہے۔ اس کے متعلق بھی اعداد جی میولر کی بصریات حصہ دوم باب ا میں مل سکتے ہیں۔ پروفیسر جیسٹرو نے بعض اختبارات شائع کئے ہیں، جو ایسے طریقہ سے مطابق کئے گئے ہیں، جس کو مساوی ظاہر ہونے والے فرق کے طریقہ کی ایک اصلاح شدہ شکل کہہ سکتے ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اندازے کے فرق و حقیقی فرق لوگارثمی اعتبار سے نہیں بلکہ براہ راست متناسب ہوتے ہیں۔ میرکل اور ان روشنیوں آوازوں وغیرہ کے متعلق اس طریقہ سے اسی نتیجہ پر پہنچا ہے، مگر جیسٹرو نے ستاروں کی مقداروں کے متعلق، جو تحقیقات کی ہے وہ اس سے مختلف ہے۔

اگر ہم مذکورہ واقعات پر بہ حیثیت مجموعی نظر ڈالیں، تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اقسام پر کسی مقررہ اضافہ سے ہم کو اضافہ کا ادراک

نہیں ہوتا بلکہ اس مقدار کا انحصار اس پر ہوتا ہے، کہ موجودہ ارتسام کس قدر بڑا ہے۔ یہ مقدار اس کل ارتسام کی ایک کسر ہوتی ہے، جس کا اس پر اضافہ ہوتا ہے۔ اور تحقیق کرنے پر یہ معلوم ہوا کہ ارتسام زیر بحث کی تمام شدتوں میں یہ ایک غیر متغیر کسر ہوتی ہے، اس لئے کم اور زیادہ میں یہ کسر بڑھ جاتی ہے۔ یہ قانون ویبر ہے جو ایسے تجربے کو ظاہر کرتا ہے جو عملی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے اندر کوئی نظریہ مضمر نہیں ہے اور نہ یہ خود حسوں کے مطلق پیمانہ کی تلاش کرتا ہے۔

قانون ویبر کی نظری تفسیر

محض فشنر کی ذہانت سے مندرجہ ذیل امور منسوب کیے جا سکتے ہیں (۱) خفیف ترین قابل ادراک اضافہ حس کی کسر ہوتی ہے۔ اور کل شدتوں میں یہ کسر ایک ہی ہوتی ہے (جس کو اگر ریاضیاتی اصطلاحات میں ظاہر کیا جائے تو ∆ ج = مستقل) (۲) یہ کہ ہماری تمام حسیں اس قسم کی اکائیوں کے مجموعہ پر مشتمل ہوتی ہیں۔ (۳) حس کی اکائی کے ہیجان میں لانے کے لیے مہیج کی ایک مستقل کسر کی ہمیشہ کیوں اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے اس کی وجہ دراصل ذہن و مادہ کا قانونِ ربط ہے، جس کی بنا پر ہمارے احساس کی مقداریں اپنے معروضات کی مقداروں کے ساتھ لوکارثمی نسبت رکھتی ہیں۔ فشنر کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس قسم کے نفسی طبیعی قانون سے گویا اسنے کائنات کے عجیب و غریب راز سربستہ کو دریافت کرلیا ہے۔

یہ مسلمات خاص طور پر سراب آسا واقع ہوئے ہیں۔ اول تو یہی لو، کہ ذہنی واقعہ جو اختبارات میں اضافہ مہیج کے مطابق ہے۔ دراصل بڑھی ہوئی حس نہیں ہوتی، بلکہ اس امر کی رائے ہوتی ہے، کہ حس بڑھ گئی ہے۔ فشنر جس شئے کو حس کہتا ہے، وہ شئے ہوتی ہے، جو روشنی حرارت وزن یا آواز کا خارجی منظہر ذہن کے لئے ہوتی ہے۔ فشنر اگر کھلم کھلا نہیں تو دبی زبان سے یہ فرض کرتا ہے، کہ اس قسم کے اضافہ کی رائے محض اس سادہ واقعہ پر مشتمل ہوتی ہے، کہ ذہن کے سامنے حسی اکائیوں کی

تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ کہ خود رائے اس وقت کمی اعتبار سے بڑھی ہوئی ہے، جب یہ بڑے فروق پر حکم لگاتی ہے، یا بڑی چیزوں کے مابین فروق کا اندازہ کرتی ہے، بہ نسبت اس کے کہ جب یہ چھوٹی چیزوں پر حکم لگاتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ خیالات مہمل ہیں۔ سخت سے سخت فیصلہ یا حکم وہ حکم جس میں توجہ پر سب سے زیادہ زور ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے (اگر حکم کے قدوقامت کا کوئی معیار ہو سکتا ہے) چھوٹی سے چھوٹی چیزوں اور کم از کم فروق کے متعلق ہوتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کہنا کہ ایک فیصلہ یا ایک رائے دوسری سے بڑی ہے، اس کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔ لیکن اگر ہم احکام و آرا سے قطع نظر بھی کر لیں اور صرف حسوں کے متعلق گفتگو کریں، تو بھی ہم (باب ۲) اس تصور سے کوئی واضح معنی اخذ نہیں کر سکتے کہ حسیں اکائیوں کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ مثال کے لئے ہمارا گلابی رنگ کا احساس نقشتالو رنگ کے احساس کا ایک جزو نہیں ہوتا۔ اور نہ برقی قمقمہ کی روشنی میں چربی کی بتی کی روشنی ہوتی ہے۔ مرکب چیزوں میں اجزا ہوتے ہیں، اور اس قسم کی کسی شئے میں کسی ایسی دوسری شئے کی نسبت دوگونہ یا سہ گونہ حصے ہو سکتے ہیں۔ مگر جب ہم آواز یا روشنی کے مثل ایک سادہ حسی کیفیت لیتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں، کہ اس وقت یہ پہلے کی نسبت دوگونی یا سہ گونی ہے تو اس وقت اگرچہ بظاہر تو ہماری وہی مراد ہوتی ہے، جو مرکب اشیا کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہوتی، مگر درحقیقت ہمارے معنی اس سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اگر ہم مختلف مدارج کیفیت کو ایک تدریجی اضافہ کے سلسلہ میں ترتیب دینے لگیں تو ہمارے سامنے قوی وضعیف کے جو نمونے ہیں ان کے مابین جو فصل وقفہ یا فرق ہے، وہ اتنا ہے، جتنا کہ ضعیف میں سلسلے کی پہلی کڑی میں ہے۔ ہم ان علائق اور ان فاصلوں کو ناپتے ہیں نہ کہ خود کیفیات کی ساخت کو جیسا کہ فشنر کا خیال ہے۔ اب اگر ہم ان معروضات کی طرف متوجہ ہوں، جو قابل تقسیم ہوتے ہیں، تو اس میں شک نہیں کہ بڑی شئے کا بہت تھوڑے سے تھوڑا

کے بعد احساس ہو جاتا ہے۔ علاوہ برایں تامل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اکثر حسوں میں اضافہ ارتسام کے ساتھ ہمیشہ ایک نئی قسم کا احساس بھی ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کو فشنر کا ضابطہ نظر انداز کرتا ہے۔

مگر ان اوّلی مشکلات کو اگر نظر انداز بھی کر دیا جائے اور یہ فرض کر لیا جائے، کہ حسیں اکائیوں کے اضافہ پر مشتمل ہوتی ہیں تو فشنر کا یہ مفروضہ کہ تمام مساوی طور پر قابل ادراک اضافے مساوی ہوتے ہیں بالکل بے اصول ہے۔ یہ کیوں نہیں ہوگا کہ چھوٹی حسوں پر تھوڑے اضافوں کا بھی اسی طرح سے ادراک ہو سکے گا، جس طرح بڑی حسوں پر بڑے اضافوں کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں قانون ویبر خود اضافوں پر صادق نہ آئے گا بلکہ ان کے ادراک پر منطبق ہوگا۔ دو حسوں میں ہمارا اکائیوں کے فرق کا ادراک آخری حس کے پہلی حس کے ساتھ ایک خاص نسبت رکھنے پر مبنی ہوگا مگر خود فرق براہ راست اس فرق پر مبنی ہوگا، جو ان کے اپنے اپنے مہیجوں کے مابین ہے۔ مہیج میں اس قدر اکائیوں کا اضافہ کیا، اور حس میں اس قدر اکائیوں کا اضافہ کیا۔ اگر مہیج میں ایک خاص شرح سے اضافہ ہو، تو حس میں بھی اضافہ ہوگا، اگرچہ اس میں لوگارتمی قانون کے مطابق اضافہ ہوگا۔

اگر Δ چھوٹے سے چھوٹے فرق قابل ادراک فرق کے لیئے ہو، تو اس ح Δ = مستقل ضابطہ کے بجائے یہ ضابطہ ہونا چاہیئے $\frac{\Delta ح}{ح}$ = مستقل۔ یہ ایسا ضابطہ ہوگا جس پر قانون ویبر کے تمام واقعات کی تفسیر ہو جائے گی، اور اس سے بالکل مختلف طریقہ پر جو فشنر نے اختیار کیا ہے۔

اس طرح پر فشنر نے واقعات پر جو مفروضات قائم کیئے ہیں وہ صرف یہی نہیں کہ بالکل بے اصول اور خیالی ہیں، بلکہ بیجد قیاس کے خلاف بھی ہیں۔ جہاں قانون ویبر کا خلاف ہوتا ہے، وہاں وہ یہ کہہ کر توجیہہ کرتا ہے، کہ اس قانون کے ساتھ اور نامعلوم قوانین مل جاتے ہیں جو اس کے اثر پہ پردہ خفا ڈالدیتے ہیں۔ گویا مظاہر کے کسی مجموعہ میں کوئی قانون دریافت نہیں ہو سکتا بشرطیکہ انسان میں اس قدر ذہانت

ہو، کہ وہ اور ہو جو قانون اختراع کر دے، جو اس کے اثر کو باطل کر دیں۔ فشنر کے نظریات کے متعلق جس قدر مباحث ہوئے ہیں، ان کا نتیجہ محض صفر نکلا ہے۔ صرف قانون ویبر ایک تجربی تعمیم کی حیثیت سے صحیح ہے، اور خاص حد تک صحیح ہے، جو کچھ کہ ہم بڑے مہیج پر اضافہ کرتے ہیں وہ چھوٹے مہیج پر زیادہ کرنے کے مقابلہ میں کم محسوس ہوتا ہے، سوائے اس صورت کے کہ اضافہ مہیج کی نسبت سے بڑا ہو۔

قانون ویبر غالباً خالص عضویاتی ہے

اس صورت حال کو دوسرے الفاظ میں یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اضافہ حس میں کل مہیج موثر معلوم نہیں ہوتا، اور اس حالت کی وہ سادہ ترین تفسیر طبیعی ہوگی۔ اثر میں جو کمی واقع ہوگی وہ نظام عصبی کے اندر واقع ہوگی۔

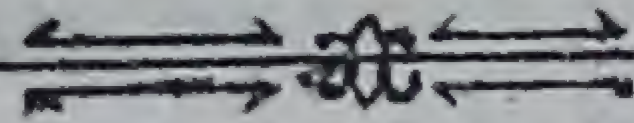
اگر ہمارے احساسات عصبی تکثرات کی ایک حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جس میں اضافہ کرنا مہیج کے لئے بتدریج دشوار تر ہوتا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ہمارا احساس مہیج کی نسبت سے کم تر شرح سے ترقی کرے گا۔ مہیج کا بہت سا حصہ مزاحمتوں کے رفع کرنے اور کمتر حصہ احساس پیدا کرنے میں صرف ہوگا۔ اس طرح سے قانون ویبر عصبی مشین کے اندر قانون فرک کی نوعیت رکھتا ہے

اب رہا یہ امر کہ ان داخلی مزاحمتوں اور رکاوٹوں کا تعقل کس طرح پر کریں یہ ایک نظری مسئلہ ہے۔ ڈیلبوف نے ان کی توجیہ تکان سے کی ہے۔ بیسٹائن اور وارڈ نے انعکاسات سے کی ہے۔ غالباً جدید ترین اور سب سے زیادہ قرین صحت مفروضہ اینگ صاحب کا ہے، اس کے نزدیک حس کی شدت تکثرات کی اس تعداد پر منحصر ہوتی ہے جو ایک خاص مدت میں منتشر ہوتے ہیں۔ ان کی صرف ایک خاص تعداد ایک وقت میں منتشر ہوسکتی ہے انہیں سے بہت سے تو نا استواری کی اوسط حالت میں ہوتے ہیں۔ بعض بالکل جمے ہوئے ہوتے ہیں اور بعض بالکل منتشر ہونے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ خفیف ترین مہیج ان آخری تکثرات کو متاثر کرتا ہے۔ چونکہ یہ بہت کم ہوتے ہیں اس لئے ابتدائً ایک خاص مقدار مہیج کے اضافہ سے حس میں نسبتہً تھوڑا

اضافہ ہوتا ہے۔ اوسط درجہ کے مہیج مکثرات کے بیشتر حصہ کو متاثر کرتے ہیں۔ مگر رفتہ رفتہ جن مکثرات کو یہ متاثر کرتے ہیں ان کی تعداد گھٹتی جاتی ہے، کیونکہ یہ اپنی تعداد کو پہلے ہی کم کر چکتے ہیں۔ اور سب سے بعد میں جو اضافے ہوتے ہیں وہ دیکھتے ہیں کہ متوسط استواری کے تمام مکثرات منتشر ہو چکے، اس لئے یہ ان مکثرات کی نسبتہً تھوڑی تعداد کو متاثر کرتے ہیں، جن کا انتشار دشوار ہوتا ہے۔ اس وجہ سے احساس میں جو اضافہ ہوتا ہے، وہ نسبتہً کم ہوتا ہے۔ (فلوگرار کیو ۵ ہ و ۱۱۳)

اس میں شک نہیں کہ قانون ویبر کی اگر کوئی تفسیر ہو سکتی ہے تو اس طرح سے ہو سکتی ہے۔ فشنری پیمانہ اور اس کے اصلی نفسی طبیعی قانون ہونے کا خیال مغالطہ غاری ہونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خود فشنر خاص نمونہ کا جرمن عالم تھا۔ وہ سادہ ہونے کے ساتھ ہوشیار تھا، خیالی ہونے کے ساتھ اختباری تھا، خانہ نشین وجری تھا، اور واقعات اور خود ساختہ نظریات دونوں سے وفاداری سے کام لیتا تھا۔ لیکن اس قسم کے عزیز و محترم پیر مرد کا بھی ہماری سائنس پر اپنے من مانے خیالات کا زین کسنا ناقابل برداشت معلوم ہوتا ہے، اور اسی دنیا میں جہاں اشیائے مقوی کی کمی نہیں، آیندہ طلبہ کو دشواریوں میں قلبہ رانی کرنے پر مجبور کرنا صرف اسی کی خشک تصانیف کی نہیں، بلکہ ان سے بھی خشک تصانیف کی، جو اس کے رد میں لکھی گئی ہیں بہت ناگوار خصوصیت معلوم ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اس خوفناک ذخیرہ کے مطالعہ کا شوق ہو، وہ اس کو حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کے اندر تربیتی فائدہ تو ضرور ہے۔ مگر میں اس کا پتہ حاشیہ میں بھی بیان نہیں کر سکتا۔ اس ذیل میں سب سے دلچسپ بات جو ذکر کے قابل ہے، وہ یہ ہے کہ فشنر کے نقاد اس کے نظریات کے پرخچے اڑا چکنے کے بعد بھی اس کے ممنون احسان ہونے پر مجبور رہیں، اور یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ سب سے پہلے ان واقعات کو باقاعدہ بیان کرنا اسی کا کام ہے، جس سے کہ نفسیات کا شمار علوم قطعیہ کی فہرست میں ہونے لگا ہے۔

اور ہر شخص ڈیوک کی تعریف کرتا تھا جس نے اس عظیم الشان
معرکہ کو سر کیا تھا مگر چھوٹا پیٹرکن بولا
کہ اس سے فائدہ کیا ہوا؟
اس نے کہا کہ میں یہ تو نہیں بتا سکتا صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ
یہ ایک مشہور فتح تھی۔

باب چہار دہم

ائتلاف

امتیاز کے بعد ائتلاف کا نمبر ہے۔ گذشتہ باب میں بعض امتیازات کے مشق سے ترقی کر جانے کے متعلق مجھے ان اشیاء کے ائتلاف کا حوالہ دینا پڑا تھا جو نسبتہً زیادہ مختلف و متفرق اشیاء سے ممتاز ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے علم کی ترقی لازمی طور پر ہر دو اعمال پر مشتمل ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ چیزیں جو پہلے منفرد معلوم ہوتی تھیں ان کی تحلیل و تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جن اشیاء کا علٰحدہ علٰحدہ ادراک ہوتا تھا، وہ یکجا ہو کر ذہن کے لئے نئے مرکب بن جاتی ہیں۔ اس طرح پر تحلیل و ترکیب ایسے ذہنی افعال ہیں، جو یکے بعد دیگرے جاری رہتے ہیں۔ ایک کی ضرب اسی طرح سے دوسرے کے لئے راستہ تیار کر دیتی ہے، جس طرح چلتے وقت انسان کی دونوں ٹانگیں یکے بعد دیگرے استعمال ہوتی ہیں، اور باقاعدہ ترقی کے لئے دونوں کا وجود ناگزیر ہوتا ہے۔

جس طرح ہمارے فکر کے ذریعے سے تصورات و تمثالات کے سلسلے یکے بعد دیگرے گزرتے ہیں، ایک تصور کی دوسرے کے بعد بے تابانہ پرواز، وہ انتقالات جو ہمارے ذہن میں ایسی اشیاء کے مابین ہوتے ہیں، جن میں کہ بُعد المشرقین ہوتا ہے، ایسے انتقالات جن کے اچانک ہونے سے

ہم ابتدائً چونک پڑتے ہیں، مگر جن میں بغور مطالعہ کے بعد ایسی کڑیاں نکلتی ہیں، جن کے معقول و قرین فطرت ہونے میں کوئی شک نہیں ہوتا، اس تمام محیر عقول اور سحر آگین چشمہ نے عرصہ ہائے دراز سے ان لوگوں کے اذہان میں حیرت و استعجاب کے خیالات پیدا کئے ہیں، جن کی توجہ اس کے ہمہ گیر اسرار کی طرف مبذول ہوئی ہے۔ علاوہ بریں یہ فلاسفہ سے اس امر کا طالب ہوتا رہا ہے، کہ وہ اس عمل کو سادہ الفاظ و اشکال میں بیان کرکے، اس کے اسرار کو کسی حد تک کم کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلے کے حل کرنے کی کوشش کی ہے، وہ یہ ہے کہ افکار کے مابین جو اس طرح سے ایک دوسرے میں سے پھوٹتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، ربط کے اصول کون سے ہیں، جن سے اس خاص تسلسل یا ہموجودیت کی توجیہ ہو سکے۔

مگر فوراً ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے۔ کس قسم کا ربط مراد ہے وہ ربط جس کا خیال ہوتا ہے، یا وہ جو خیالات کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دونوں بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک ہی میں ہم کو اصول دریافت کرنے کی کوئی توقع ہو سکتی ہے۔ وہ ربط جن کا خیال ہوتا ہے ان کو کبھی سادگی کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے۔ ہر قسم کا ربط جو عقل میں آسکتا ہے اس کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہموجودیت تسلسل مشابہت تقابل تناقص علت و معلول غایت و وسائل جنس و نوع جز و کل جو ہر و عرض، مقدم و موخر چھوٹا اور بڑا زمیندار و مزارع ملازم و آقا اور خدا جانے کیا کیا، کیونکہ عملی طور پر تو یہ فہرست لاتمناہی معلوم ہوتی ہے۔ اس میں جس قدر سادگی عمل میں لائی جا سکتی ہے، وہ معقولات فہم کی طرح سے علائق کی مختصر تعداد میں تحویل ہے۔ اب ہم جس مقولہ کو لیں ہمارا فکر کل عالم پر حادی ہو جائے گا، اور تمام مقبولات معقول اور عقلی اضافات ہوں گے۔ وہ اجزا کو ایک سلسلہ میں جمع کر دیں گے۔ اگر ہم لمحات فکر کے مابین اس قسم کے ربط ہی کو تلاش کرنا چاہتے ہوں، تو یہ باب یہیں پر ختم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ان لاتمناہی امکانات انتقال کا خلاصہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سب کے سب عقلی اعمال ہوتے ہیں، اور ذہن

ایک سے دوسرے کی طرف ربط کے کسی معقول راستے سے منتقل ہوتا ہے۔ یہ ضابطہ جس قدر صحیح ہے' اسی قدر نفسیاتی اغراض کے لئے بے سود بھی ہے۔ عملی طور پر یہ سائل کو واقعات یا اشیاء کے باہمی اضافات کی طرف متوجہ کر دینے کے مساوی ہے' اور اسے یہ بتا دینے کے، کہ تمہارا فکر ان علائق کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کا فکر کبھی کبھی ان کے مطابق ہوتا ہے۔ اور عقل کے یہ نام نہاد تغیرات مساوی طور پر معقول نہیں ہوتے۔ اگر خالص فکر ہماری تمام ٹرینوں کو چلاتا ہے' تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ بعض کو اس قدر سست اور بعض کو اس قدر تیز کیوں چلاتا ہے، بعض کو بنجر میدانوں سے اور بعض کو خوبصورت مناظر سے کیوں گزارتا ہے۔ بعض کو پہاڑوں کی بلند جواہر خیز کانوں میں سے اور بعض کو دلدلوں اور تاریکیوں میں سے کیوں گزارتا ہے' اور بعض پٹڑی سے اتر کر مملکت جنون ہی میں چلی جاتی ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلے کے پیچھے ہم برسوں سر کھپاتے ہیں' لیکن ہماری تمام جد وجہد بے سود ہوتی ہے' وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں' اور توجہ اس مسئلے سے کوسوں دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آجاتا ہے' کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی۔ ممکن ہے یہ کسی پاس کی شئے سے سوجھ گیا ہو' اور یہ ممکن ہے کہ ایسی شئے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جانے کی علت قرار دے سکیں۔ اگر عقل کے ذریعے سے ہماری خلاصی ہو سکتی ہے' تو یہ مدد اس نے ہم کو پہلے کیوں نہ دی تھی۔

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا' کہ فکر عجیب وغریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے (خود قانون عادت یہ کہ ایک شئے بیس تجربوں سے ایک کی نسبت ہم کو بہتر طور پر یاد آجاتی ہے اور یہ کہ اگر ہم عرصے سے غلطی میں مبتلا ہوں تو ہمارے لئے صحیح فکر تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے) کی بنیاد بھی کچھ عقل پر مبنی معلوم نہیں ہوتی۔ فکر کو تو صداقت کے ساتھ معاملہ ہونا چاہئے۔ تعداد تجربات کو اس تعلق صداقت میں ہرگز مخل نہ ہونا چاہیئے۔ اور اس کو حق ہونا چاہیے' کہ اس سے برسوں دور رہنے کے بعد بھی جب اس سے ملے

تو اس کو اور بھی سینہ سے چمٹا لے۔ اس کے خلاف جو کچھ انتظامات ہیں وہ سب بیہودہ اور بے قاعدہ ہیں، مگر پھر بھی کیا کیا جائے کہ ہمارے اذہان کی ہڈی اور اس کا مغز ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا ہزار میں سے صرف ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطائل، اوہام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط خیالات گزرتے ہیں، ان کو کون شمار میں لا سکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ تعصبات اور غیر معقول آرا کے مقابلے میں صحیح آرا میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ذہن میں ایک سرپنچ بیٹھا ہوا معلوم ہوتا ہے جو عمدہ خیالات کے نقوش کو گہرے کر کے ان کو دائمی بنا دیتا ہے، اور بے قاعدہ اور پریشان خیالات کو یا تو محو کر دیتا ہے، یا درج ہی نہیں کرتا۔ مگر فرق اتنا ہی ہے۔ کار آمد و ناکارہ اجزا اور نو پیدا ایک ہی طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارے تفکر واقعی کے قوانین اچھے اور برے ہر قسم کے مواد کے ذمہ دار ہیں، جن کے اوپر سرپنچ بیٹھا ہوا، اور جو ان کی معقولیت و غیر معقولیت پر حکم لگاتا ہے۔ سرپنچ کو یا اس امر کے قوانین کو کہ ہم کو کیا خیال کرنا چاہیے، اول الذکر کے قوانین کے ساتھ وہی نسبت ہے، جو تاریخ کے قوانین کو اخلاقیات سے ہے۔ ہیگلی مورخ کے علاوہ کس نے آج تک اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ صرف معقولیت ہی یورپ کے موجودہ سیاسی تغیرات کی کافی توجیہ ہے۔

پس فکر میکانیکی شرائط پر مبنی ہے، اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں، جس کے مطابق اس مواد احضار ہوتا ہے، جس سے فکر مقابلے انتخاب اور فیصلے کرتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یورپین علمائے نفسیات، فکر کی روکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن ہٹ دھرمیوں اور ناکامیوں کی توجیہ کے لئے کسی میکانیکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں۔ یہ امداد ان کو قانون عادت سے ملتی ہے جس کو اب ہم ائتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مصنفوں کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آئی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے، اس سے اور تصورات و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو

عادتی ائتلافات فکر کی ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانکی ذریعے سے آ سکتے ہیں، جس ذریعے سے وہ ائتلافات پیدا ہوتے ہیں، جو اس کے سدّ راہ اور مزاحم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے بارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے افکار کے تسلسل کی توجیہ کے لئے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علمی پہلو کے مقابل آجاتا ہے اور معقول و غیر معقول دونوں ائتلافات پر ایک ہی نقطہ نظر سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ مگر جس مسئلے کی وہ عذرات لنگ سے توجیہ کرنا چاہتا ہے، وہ ہماری خالص نفسی حالتوں کے باہمی ربط کا مسئلہ ہے، بلا لحاظ ان خارجی روابط کے جن کا ممکن ہے کہ ان کو وقوف ہو۔ ایک شخص کے ذہن میں 'ا' کا خیال آتے ہی دوسرے لمحے میں 'ب' کا خیال کیوں آجاتا ہے۔ وہ 'ا' و 'ب' کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے، اس قسم کے مظاہر کی بارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کرنا چاہتا ہوں۔

مگر نفسیاتی ائتلاف کا کل تاریخی نظریہ ایک نہایت ہی عظیم الشان غلطی سے آلودہ ہے جو یہ ہے کہ خیالات غیر متغیر اور بار بار آنے والے سادہ تصورات سے مرکب ہو سکتے ہیں۔ ائتلاف کے اصول یہ خیال کیا جاتا تھا کہ انہیں کے اتحاد کی توجیہ کرتے ہیں۔ باب ۶ و باب ۹ ہم اس امر کے کافی دلائل بیان کر چکے ہیں کہ نفسیاتی سالمات کا نظریہ صنمیاتی ہے۔ آیندہ جو کچھ ہم بیان کریں گے اس میں صرف وہی باتیں ہوں گی، جو صحیح ہیں، اور ہم اپنے بیان کو اس نظریہ سے گراں بار نہ ہونے دیں گے کہ ائتلاف تصورات کے مابین ہوتا ہے۔

لفظ ائتلاف جس حد تک معلول کے لئے ہے۔ یہ ان اشیاء کے لئے ہوتا ہے، جن کا خیال ہوتا ہے، یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ائتلاف ہوتا ہے۔ ہم ائتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ائتلاف اشیاء سے بحث کریں گے۔ اور جس حد تک یہ علت کے لئے ہوتا ہے، یہ دماغ کے اعمال کے مابین ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جو خاص طرح سے مرتبط ہو کر

اس امر کا تعین کرتے ہیں، کہ بتدریج کن اشیا کا خیال ہوگا۔

نظام عصبی کے ادنیٰ مرکزوں کی حرکی عادت کے قوانین کا کوئی منکر نہیں ہے۔ حرکات کے ایک سلسلے کا ایک خاص ترتیب کے ساتھ اعادہ ہوتا ہے، اور اس کے بعد وہ ہمیشہ اسی طرح اور اسی ترتیب سے ہوتی رہتی ہیں۔ نمبر ۱ نمبر ۲ کو بیدار کرتا ہے اور نمبر ۲ نمبر ۳ کو یہاں تک کہ سلسلے کا آخری جزو پیدا ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی جب کوئی عادت راسخ ہو جاتی ہے تو حرکات خودبخود ہوتی رہتی ہیں۔ یہی حال ان مفروضات کا ہے، جن کے ساتھ ہمارے فکر کا تعلق ہے۔ بعض اشخاص کا تو یہ حال ہوتا ہے کہ نغمے کے ایک سر کے ایک بار سن لینے سے کل نغمے کا صحیح طور پر احیا ہو جاتا ہے، اسکولوں میں چھوٹے بچوں کے یونانی اسما، صفات و افعال کی بہت سی گردانیں اعلیٰ جماعت کے طالبعلموں کی سن کر یاد ہو جاتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ارادی طور پر کوئی کوشش نہیں کرتے اور اس میں الفاظ کے معنوں کا کوئی خیال نہیں ہوتا۔ تک بندی جن کو بچے کھیل میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً اس ضابطہ کے

(Ana mana mona mike)

(Barcelona bona strike)

جو گننے میں استعمال ہوتا ہے، اس امر کی ایک اور معروف مثال ہے جو چیزیں ایک تسلسل کے ساتھ سننے میں آتی ہیں وہ اسی ترتیب کے ساتھ حافظے میں باقی رہتی ہیں۔

لمس میں اس قسم کی مثالوں کی تعداد کم ہے۔ اگرچہ ہر شخص جو ایک مقررہ طریق پر غسل کرتا ہے، اس واقعے سے واقف ہوتا ہے کہ جسم کا ہر حصہ جس پر اسفنج کو دبا کر پانی ڈالا جاتا ہے، جلد کے اس حصے میں جس کا اس کے بعد نمبر ہے، پہلے سے ایک طرح کی گدگدی کا احساس پیدا کر دیتا ہے۔ ذائقے اور بو ہمارے تجربات میں کوئی بہت باقاعدہ عادتی سلسلہ نہیں رکھتے۔ لیکن اگر ان کے عادتی سلسلے ہوتے بھی تو بھی یہ امر مشکوک ہے کہ عادت ان کے اعادہ و احیا کی ترتیب اسی خوبی کے ساتھ مقرر کرتی جیسی کہ اور حسوں کی ہے۔ لیکن نظر میں ایک طرح کا حاسہ ہوتا ہے، جس میں ان اشیا کی ترتیب جن کا احیا ہوتا ہے، تقریباً عادت سے اسی قدر متاثر ہوتی ہے، جس قدر کہ یاد کی آوازوں کی ترتیب متاثر

ہوتی ہے۔ کمرے مناظر عمارات تصویریں، اشخاص جن کے منظر سے ہم آشنا ہوتے ہیں، وہ ہماری چشم ذہن کے سامنے اپنے خد و خال کی پوری تفصیل کے ساتھ آجاتے ہیں۔ بعض اشخاص کے چھپی ہوئی تحریر کو زبانی سناتے وقت اس تحریر کا ہر لفظ قبل اس کے یہ ان کی زبان سے نکلے ایک خیالی صفحہ پر سامنے آجاتا ہے، ایک شاطر، جو ان کھلاڑیوں میں سے تھے جو آنکھیں بند کرکے کئی بساطوں پر ایک ساتھ کھیل لیتے تھے، کہتے ہیں کہ شب کو جب میں مقابلے کے بعد بستر پر لیٹتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ بساط میری چشم ذہن کے آگے بچھی ہوئی ہے، اور کل کھیل بتدریج نظر کے سامنے سے گذر جاتا ہے، مگر اس حالت میں بصری استحضار کی قوت پر سابق میں جو شدید ارادی دباؤ پڑ چکتا ہے وہ احیا کی مقررہ ترتیب کو آسان کر دیتا ہے۔

ائتلافات مختلف حواس کے ارتسامات کے مابین بھی اسی طرح سے ہوتے ہیں جس طرح ہم جنس دیکساں حسوں کے مابین ہوتے ہیں۔ جو چیزیں نظر کے سامنے سے گذرتی ہیں اور جو چیزیں سنائی دیتی ہیں وہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہو جاتی ہیں۔ اور ذائقے اور بوئیں بھی اسی طرح سے استحضار میں اسی ترتیب کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں، جس ترتیب کے ساتھ یہ خارجی عالم میں ارتسامات کے طور پر جمع تھیں۔ مس کے احساسات بھی اسی طرح سے ان منظروں آوازوں اور ذائقوں کو یاد دلا دیتے ہیں، جن کے ساتھ تجربہ ان کو مرتبط کر دیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے ادراک اشیا مثلاً درخت آدمی مکانات خورد بیں جن سے کہ عالم حقیقی مرکب معلوم ہوتا ہے، محض اوصاف کے مجموعے ہوتے ہیں، جو ایک ساتھ ہیجان میں آنے کی وجہ سے، اس قدر مل جاتے ہیں کہ جس وقت ان میں سے محض ایک ہی ہیجان ہوتا ہے تو یہ دوسروں کے نظور کے مہیج ہو جانے کے لئے اشارے کا کام دے جاتا ہے۔ فرض کرو ایک شخص تاریکی کے عالم میں ایک کمرے میں داخل ہوتا اور اس کی چیزوں کو ٹٹولتا پھرتا ہے، جس وقت اس کا ہاتھ دیا سلائی کی ڈبیہ پر پڑتا ہے، اس کو فوراً اس کی شکل یاد آجاتی ہے۔ اگر اس کا ہاتھ میز پر رکھے ہوئے سنگترے پر پڑتا ہے،

تو پھل کا گہرا زرد رنگ اس کی آنکھوں میں پھر جاتا ہے، اور اس کے ذائقہ اور خوشبو کا بھی فوراً تصور ہو جاتا ہے۔ پہلو کی میز پر ہاتھ پھیرتے یا کوئلے دان میں پاؤں رکھتے وقت ایک کی سیاہ چمکدار شکل اور دوسرے کی بے قاعدہ سیاہی بجلی کی طرح سے آنکھوں کے سامنے کوند جاتی ہے اور اس شئے پر مشتمل ہوتی ہے، جس کو شناخت اشیا کہتے ہیں۔ سارنگی پر جب ہاتھ پڑتا ہے تو آہستہ سے اس کی آواز کانوں میں گونج جاتی ہے۔ اور کپڑوں یا پردوں کا احساس جو کمرے میں ممکن ہے کہ لٹک رہے ہوں، اسوقت تک سمجھ میں نہیں آتا، جب تک وہ منظر آنکھوں میں نہیں پھر جاتا جو ان کے احساس کا متلازم ہے۔ بو میں یہ قوت خاص طور پر ہوتی ہے، کہ یہ اور تجربات کا جن کے ساتھ یہ جمع ہوا کرتی تھی ذہن میں احیا کر دیتی ہے، اگرچہ اس قسم کے تجربے پر برس ہی کیوں نہ گذر گئے ہوں۔ اور ایسے اوقات میں جو تمثالیں اچانک ذہن میں داخل ہوتی ہیں ان کی پرحجم جذبی نوعیت عام نفسیاتی حیرت کا ایک معمولی موضوع ہے۔

گئی گذری ہوئی گئی گذری ہوئی
ایک سانس ایک خفیف سی آواز — ایک قسم کی آسمانی الوداع
ویران شیرینی —— بہت دور بہت دور

ریل کی گڑگڑاہٹ یا اس کی سیٹی کے شور کو ہم اس کے دیرینہ متلازم منظر اور سریع رفتار کے بغیر خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح سے مجمع میں سے اگر کسی شناسا کی آواز کان میں پڑ جاتی ہے تو بولنے والے کے نام اور اس کے چہرے کا خیال لازمی طور پر ذہن میں آجاتا ہے۔ مگر سمعی و بصری ارتسامات جو دراصل ایک ساتھ ہوئے ہوں، ان کے ذہنی طور پر مرکب ہو جانے کی سب سے معروف مثال زبان کے اندر ملتی ہے۔ بچے کو ایک نیا اور لذیذ پھل دیا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ اسے یہ بتا دیا جاتا ہے یہ انجیر ہے۔ یا کھڑکی سے باہر سر نکال کر وہ دیکھتا ہے، کیسا دلچسپ گھوڑا ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ یہ ابلق ہے۔ جب وہ حروف تہجی یاد کرتا ہے، تو ہر ایک حرف کی شکل اور

اس کی آواز اس کو بتلائی جاتی ہے۔ اس کے بعد جب تک بھی وہ زندہ رہے گا، جب اس کے سامنے انجیر ابلق گھوڑا یا حروف تہجی آئیں گے، تو اس کو وہ نام یاد آجائیں گے جو ہر ایک کے ساتھ اس کے ذہن میں وابستہ ہیں۔ اور اسی طرح سے اس کا عکس ہوگا، جب کبھی ان کے نام اس کے کان میں پڑینگے تو اس شئے کی خفیف تمثال اس کے ذہن پیدا ہو جائے گی۔

سرعت ائتلاف

پڑھنے سے اس قسم کے اتصال کی اور بھی دلچسپ مثال ملتی ہے۔ یہ منظروں کے ذریعے ان آوازوں کا طویل و مسلسل احیا ہوتا ہے، جو ان کے ساتھ ہمیشہ زمانہ ماضی میں مربوط رہی ہیں۔ میں دیکھتا ہوں کہ میں مطبوعہ صفحہ پر ۶۰۰ حروف دو منٹ میں ادا کر سکتا ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر سکنڈ میں نظر و آواز کے پانچ بین افعال ائتلاف ہونے لازمی ہیں (قطع نظر اور متعلقہ اعمال کے) پورے لفظ پڑھتے وقت رفتار اور بھی تیز ہوتی ہے۔ ولینٹین صاحب اپنی عضویات میں بیان کرتے ہیں کہ ایک صفحہ پروف پڑھتے وقت جس میں ۲۶۲۹ حروف تھے میرے ایک منٹ اور ۳۲ سکنڈ صرف ہوئے۔ اس اختبار میں ہر حرف کا فہم $\frac{1}{28}$ سکنڈ میں ہوا۔ مگر چونکہ حروف مسلمہ لفظوں میں مرتب ہیں اور اس طرح ہر مجموعے کا ایک آواز کے ساتھ علیحدہ ائتلاف ہوا ہے اسلئے ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ ایک سکنڈ میں ۲۸ علیحدہ ائتلاف کے عمل واقع ہوئے ہیں۔ مگر یہ اعداد اس امر کے ظاہر کرنے کے لئے کافی ہیں، کہ کس سرعت کے ساتھ واقعاً ایک حس اپنے عادتی موتلفات کا احیا کر دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معمولی توجہ کو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا دونوں ایک وقت میں ذہن میں آتے ہیں۔

وقت پیما نفسیاتیوں نے اس مسئلے پر زیادہ پیچیدہ طریقوں سے طبع آزمائی کی ہے۔ گیلٹن نے نہایت ہی سادہ آلات کے ذریعے یہ دریافت کیا ہے

کہ غیر متوقع لفظ کے دیکھنے سے اس کا ائتلافی تصور تقریباً ¾ سکنڈ میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے ایسے اختبارات کئے جن میں اشارہ ایک ہجے کے الفاظ سے ملتا تھا، جن کو اس کا ایک مددگار بآواز کہتا تھا جس شخص پر اختبار ہو رہا تھا، اس کا یہ فریضہ تھا کہ جونہی وہ لفظ اس کے ذہن میں ائتلافی تصور پیدا کرے وہ ایک کنجی دبا دے۔ لفظ اور ردّ عمل دونوں کا وقت پیمائی طور پر اندراج ہو جاتا تھا۔ چار مشاہدین کے یہاں کل زمانی وقفہ دونوں کے مابین ۱ء۰۰۹، ۰ء۸۹۶، ۱ء۰۳۷ اور ۱ء۱۵۴ دریافت ہوا۔ اس میں سے خالص عضوی ردِّ عمل کے وقفے اور وہ وقت جو محض لفظ کی آواز کے پہچاننے میں صرف ہوتا ہے جس کو ونٹ ادّراکی وقفہ کہتا ہے، گھٹا لیا جائے تو اس سے ٹھیک وہ وقفہ جو ائتلافی تصور کے پیدا ہونے میں صرف ہوتا ہے نکل آئے گا۔ ان وقفوں کا علیحدہ تعین کر کے تفریق کیا گیا۔ اب جو فرق نکلا جس کو ونٹ زمان ائتلاف کہتا ہے، وہ انہی چار اشخاص میں ایک سکنڈ کا ۷۰۶، ۷۲۳، ۷۵۲ اور ۸۷۴ ہزارواں حصہ تھا۔ آخری عدد کے بڑے ہونے کا سبب یہ ہے کہ جو شخص ردِّ عمل کر رہا تھا (صدر مجلس جی ایس ہال) ایک امریکن تھا جس کے ائتلافات جرمن الفاظ کے ساتھ خود جرمنوں کی نسبت سست ہونے لازمی تھے۔ سب سے کم ائتلافی وقت جو مشاہدہ میں آیا وہ لفظ Sterm میں تھا، جس نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو ۰ء۳۴۱ سکنڈ میں لفظ Wind (طوفان) کی طرف منتقل کر دیا تھا۔ آخر میں مسٹر کیٹل نے لفظوں کی شکل اور ان کے ناموں کے ائتلافی وقفہ کے متعلق بعض دلچسپ مشاہدے کئے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک گھومنے والے ڈھول پر حروف چپکا دئے، اور پھر میں نے اس امر کا تعین کیا کہ ڈھول کے گردش کرتے وقت کس شرح سے ان کو بآواز بلند پڑھا جا سکتا ہے۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک لفظ اور ایک سے زاید لفظ نظر آنے کی صورتوں میں مدت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک حرف کے دیکھنے اور اس کے نام لینے میں ان کے تجربے کے مطابق تقریباً نصف سکنڈ صرف ہوا۔

جب دو یا دو سے زائد حروف نظر کے سامنے آتے ہیں، تو صرف یہ نہیں ہوتا کہ دیکھنے اور نام لینے کے عملوں میں ادغام واقع ہوتا ہے، بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ موضوع ایک حرف کو دیکھتے دیکھتے دوسرے کو دیکھنے لگتا ہے۔ نو اشخاص پر اختبار کیا گیا تھا، ان میں سے چار اس حالت میں زیادہ تیزی کے ساتھ پڑھ سکتے تھے، جب پانچ حرف ایک وقت میں نظر کے سامنے آئے تھے۔ مگر چھٹے حرف کے زیادہ کرنے سے ان کو کوئی مدد نہیں ملی۔ تین کو پانچویں لفظ کے زیادہ کرنے سے فائدہ نہیں ہوا، اور دو کو چوتھے لفظ کے زیادہ کرنے سے کچھ مدد نہیں ملی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ایک تصور مرکز میں ہوتا ہے تو دو تین یا چار تصور شعور کے پائین میں ہو سکتے ہیں۔ دوسرے حرف کے نظر کے سامنے ہونے سے $\frac{1}{4}$ سکنڈ کا وقفہ کم ہو جاتا ہے، اور تیسرے کے تقریباً $\frac{1}{6}$ اور چوتھے کے تقریباً $\frac{1}{100}$ اور پانچویں کے زیادہ کرنے سے تقریباً $\frac{1}{2}$ کے وقفہ کم ہو گیا۔

میرا تجربہ ہے کہ ایسے الفاظ کے (ممکنہ سرعت کے ساتھ) پڑھنے میں جنہیں ربط نہیں ہوتا بہ نسبت ان الفاظ کے جن سے جملے بنتے ہیں دوگونہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اور اسی طرح بے ربط حروف کے پڑھنے میں بہ نسبت ان حروف کے جن سے لفظ بنتے ہیں، دوگونہ وقت صرف ہوتا ہے۔ جب الفاظ سے جملے بنتے ہیں اور حروف سے لفظ بنتے ہیں، تو یہی نہیں ہوتا کہ دیکھنے اور نام لینے کے اعمال میں ادغام ہو جاتا ہے، بلکہ ایک ذہنی کوشش سے موضوع ایک مجموعہ الفاظ یا مجموعہ حروف کو پہچان سکتا ہے، اور ایک ارادی عمل سے ان حرکات کو پسند کر سکتا ہے، جن کی نام لینے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح سے جس شرح سے الفاظ و حروف پڑھے جاتے ہیں وہ آلات گویائی کی انتہائی رفتار ہوتی ہے۔ بہت سے اختبارات کے بعد راقم الحروف اس نتیجے تک پہنچا ہے، کہ میں نے وہ الفاظ جن سے جملے نہیں بنتے $\frac{1}{4}$ سکنڈ فی لفظ کی رفتار سے پڑھے ہیں، اور جن الفاظ سے جملے بنتے تھے (سوِفٹ کی عبارت تھی) ان کو $\frac{1}{8}$ سکنڈ فی لفظ کی رفتار سے پڑھا ہے۔ جس شرح سے انسان غیر زبان کو پڑھتا ہے، اس کا مدار اس شخص کی اس زبان سے واقفیت پر ہے۔ مثلاً میری

انتہائی رفتار انگریزی میں ۱۳۸ فرانسیسی میں ۱۶۵ جرمن میں ۲۵۰ ایطالی میں ۳۲۷ لاطینی ۴۳۴ اور یونانی میں ۴۸۴۔ یہ اعداد ایک سکنڈ کے ہزار دیں حصہ کے اعتبار سے ہیں اور اس وقت کو ظاہر کرتے ہیں جو ایک لفظ کے پڑھنے میں صرف ہوا۔ اور لوگوں پر جو اختبارات کئے گئے ہیں ان سے حیرت انگیز طور پر اس نتیجے کی تائید ہوتی ہے۔ موضوع کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ غیر زبان کو اپنی زبان کی نسبت زیادہ آہستہ پڑھتا ہے۔ اسی سے اس امر کی توجیہ ہوتی ہے کہ غیر ممالک کے لوگ اپنی زبان اس قدر تیز بولتے ہوئے کیوں معلوم ہوتے ہیں۔ ایک شخص کی کسی زبان سے واقفیت کے معلوم کرنے کے لئے اس سادہ طریقے کو امتحان کے طور پر اسکولوں میں استعمال کرسکتے ہیں۔

رنگوں اور مختلف چیزوں کی تصویروں کو دیکھ کر بتانے میں جو وقت صرف ہوتا ہے، اس کا تعین بھی اسی طرح سے ہوا۔ تصویروں رنگوں کے لئے وقفہ تقریباً مساوی معلوم ہوا (یعنی تقریباً ½ سکنڈ) اور الفاظ وحروف کے مقابلے میں تقریباً دوگونہ تھا۔ میں نے اور اختبارات جو کئے ہیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا ایک تصویر کے پہچاننے میں لفظ یا حرف کی نسبت کم وقت صرف ہوتا ہے، مگر اس کے بتانے میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ وحروف کی حالت میں نام اور تصور کے مابین اس کثرت سے ائتلاف ہوتا ہے، کہ عمل خود بخود ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے رنگوں اور تصویروں میں ضروری ہے کہ ہم ارادی کوشش سے نام کو پسند کرتے ہوں گے۔

بعد کے اختبارات میں مسٹر کیٹل نے یہ مطالعہ کیا کہ مختلف ائتلافات کے عمل میں آنے میں کس قدر وقت صرف ہوتا ہے، اشارہ اور جواب الفاظ کے مقرر کئے گئے تھے۔ قرار یہ دیا گیا تھا کہ ایک لفظ ایک زبان کا دوسری زبان کے مرادف کو یاد دلائے یا مصنف کا نام اس زبان کو یاد دلائے، جس میں اس نے تصنیفیں کی ہیں، شہر کا نام اس ملک کے نام کو یاد دلائے، جس میں یہ واقع ہے، اور مصنف کے نام سے اس کی تصانیف کے نام کی طرف

ذہن منتقل ہو۔ ان تمام اختبارات میں اوسط سے بہت زیادہ تغیر ہوئے ہیں۔ اور ان کی ایک دلچسپ خصوصیت یہ ہے کہ مختلف قسم کے ائتلافات میں بعض مستقل فرق ہیں۔

مثلاً ملک سے شہر کی طرف مسٹر سی کا زمان ائتلاف	۰.۸۴۲	سکنڈ تھا
موسم " ماہ " " " "	۰.۳۹۹	"
زبان " مصنف " " " "	۰.۵۲۳	"
مصنف " تصنیف " " " "	۰.۵۹۶	"

دو مشاہدہ کرنے والوں کا اوسط وقت آٹھ مختلف قسم کے ائتلافوں کے متعلق ۰.۲۴۰ اور ۰.۳۶۴ تھا۔ تغیر کے بہت زیادہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ جو الفاظ اشارے کے طور پر استعمال کئے گئے تھے ان کے گوش آشنا ہونے میں اور مختلف قسم ائتلافوں کے درجۂ واقفیت میں بہت فرق ہوتا ہے۔

مثلاً ب ریاضی کا معلم ہے، ج نے ادبیات کا زیادہ مطالعہ کیا ہے ج بھی اس امر سے کہ ۵ + ۷ = ۱۲ اسی قدر واقف ہے جس قدر کہ ب مگر اس کو اس کے ذہن تک آنے کے لئے ½ سکنڈ کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ ب کو یہ بات کہ ڈانٹے شاعر اسی طرح سے معلوم ہے، جس طرح ج کو معلوم ہے، مگر اس کے ذہن کو اس طرف منتقل ہونے میں ½ سکنڈ زیادہ صرف ہوتے ہیں۔ اس قسم کے اختبارات سے حیات ذہنی حیرت انگیز طور پر بے نقاب ہو جاتی ہے، مگر انسان اس انکشاف سے ہمیشہ خوش نہیں ہوتا۔

قانون مقارنت

تعین وقت سے اب قطع نظر کرو۔ جس قدر واقعات ہم اب تک بیان کر چکے ہیں انھیں ایک سادہ دعوے میں بیان کیا جا سکتا ہے، جن اشیا کا ایک بار ایک ساتھ تجربہ ہو چکتا ہے، ان کا تمثل میں ائتلاف ہو جاتا ہے، جس کی

بنا پر، جب کبھی ان میں سے ایک کا خیال آتا ہے، تو اور باقی کے بھی اسی ترتیب سے یاد آجانے کا بہت قوی امکان ہوتا ہے۔ اس بیان کو ہم ذہنی ائتلاف کا قانون مقارنت کہہ سکتے ہیں۔

میں نے اس نام کو اسی لئے باقی رکھا ہے کہ روایت سے تا بہ امکان انحراف نہ ہونے پائے۔ اگرچہ مسٹر وارڈ اس عمل کو ائتلاف تسلسل کہتے ہیں اور ونٹ اسی کو (داخلی ائتلاف سے ممتاز کرنے کے لئے جس کا ہم ابھی ائتلاف مشابہت کے نام سے ذکر کریں گے) خارجی ائتلاف کہتا ہے اور شاید یہ لفظ بہتر ہی ہیں۔ اب ہم اس قانون کا جو چاہیں نام رکھیں، چونکہ یہ ذہنی عادت کے محض ایک مظہر کو ظاہر کرتا ہے، اس لیے اس کی توجیہ کا سب سے زیادہ قرین فطرت طریقہ یہ ہے کہ اس کو نظام عصبی کی عادت کے قوانین کا ایک نتیجہ سمجھا جائے۔ بہ الفاظ دیگر اس کو عضویاتی علت سے منسوب کیا جائے۔ اگر یہ فی الواقع ان عصبی مرکزوں کا قانون ہے جو حسی اور حرکی اعمال میں ربط پیدا کرتے ہیں کہ وہ راستے جو ایک بار ان کے کسی جوڑے میں باہم ربط پیدا کرنے کے لئے استعمال ہو چکے ہیں، ان کے نفوذ کی قوت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ وہی قانون تصوری مرکزوں اور ان کے ربط دینے والے راستوں پر کیوں صادق نہ آئے۔ ان مرکزوں کے ان حصوں میں جو ایک بار ایک ساتھ عمل کر چکتے ہیں، باہم اس قسم کا تعلق ہو جائے گا کہ ایک نقطہ کا ہیجان کل نظام میں پھیل جائے گا۔ جس قدر سابقہ ہیجانات زیادہ ہو چکے ہوں گے، اور فی الحال متہیج ہونے والے نقاط کی تعداد زیادہ ہوگی، اسی قدر کامل انعکاس کا امکان زیادہ ہوگا۔ اگر تمام نقاط میں دراصل ایک ساتھ ہیجان ہوا ہو، تو ایک نقطہ یا مجموعہ نقاط کے متہیج ہونے سے انعکاس بظاہر کل نظام میں ایک ہی وقت میں پھیلتا ہوا معلوم ہوگا۔ مگر جہاں اصل میں ارتسامات بتدریج ہوئے ہوں، (مثلاً یونانی فعل کی گردان) تو عصبی قطعوں کے ایک خاص طریق پر متہیج ہونے سے جب ان میں ایک یاد آئے گا تو پھر اخراج اسی متعین ترتیب کے ساتھ ہوگا، اور اس کے علاوہ اور کسی ترتیب سے نہ ہوگا۔

متعلم کو وہ بحث یاد ہوگی جو عصبی قطعوں میں تناؤ کے بڑھ جانے اور

ہیجوں کے جمع ہونے کے متعلق باب ۳ میں ہوئی تھی۔ لہذا ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ ان تصوری قطعوں میں اور ان کے علاوہ بھی کسی خاص مقام پر چند ایسے تناؤ جمع ہو کر فعلیت پیدا کر سکتے ہیں، جن میں سے ہر ایک بجائے خود اخراج کے عمل میں لانے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ فرض کرو کہ مقام م کا چار اور مقاموں ک ل ن و سے تعلق ہے۔ نیز یہ فرض کرو کہ چار گذشتہ موقعوں پر یہ ان میں سے ایک کے ساتھ مشترک فعلیت میں عمل کر چکا ہے پس م بالواسطہ کسی ایسی علت سے متہیج ہو سکتا ہے جو ک ل ن و میں سے ایک کے متہیج نہ کرنے پر مائل ہو۔ لیکن اگر وہ علت جو مثلاً ک کو متہیج کرتی ہے، اس قدر خفیف ہے کہ یہ صرف خفیف سا تناؤ زیادہ کر دیتی ہے تو ک صرف م کے تھوڑے سے تناؤ کو زیادہ کرنے میں کامیاب ہوگا۔ لیکن اگر اسی طرح سے ل ن و کے تناؤ بھی بڑھ جائیں تو ان سب کا مجموعی اثر م پر ممکن ہے کہ اس قدر ہو کہ اسکے آخری حصہ میں فی الواقع اخراج ہو جائے اسی طرح اگر م اور چار اور قطعوں کے مابین سابقہ تجربے نے اس قدر خفیف راستے پیدا کئے ہیں کہ م کے متہیج ہونے سے پہلے ان قطعوں میں سے کسی ایک پر نہایت ہی شدید ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا خفیف ہیجان م تک پہنچنے سے قاصر رہے گا۔ لیکن اگر چاروں میں ایک ہی وقت میں خفیف سا ہیجان ہو تو ان کے مجموعی اثر سے ممکن ہے م پوری طرح سے متہیج ہو جائے۔

گذشتہ مقارنت فکر یا تجربے کی بنا پر معروضات فکر کے باہم ائتلاف کا نفسیاتی قانون ذہن کے اندر اس طبعی واقعے کا ایک نتیجہ ہوگا کہ عصبی التموجات خود کو ان راستوں کے ذریعے سے زیادہ سہولت کے ساتھ پھیلاتے ہیں جو اس سے پہلے بہت زیادہ کثرت سے استعمال ہو چکے ہیں۔ اس توجیہ کو ڈیکارٹ اور لاک نے پیش کیا تھا اور دور جدید کی حکمت اس پر کسی قسم کا اضافہ نہیں کر سکی ہے۔

لاک کہتا ہے کہ "دستور فہم میں عادات فکر کو، ارادے میں عادات عزم کو، اور جسم میں عادات حرکات کو قایم کر دیتا ہے، اور یہ سب جذبات حیوانی ہیں، محض سلاسل حرکات معلوم ہوتی ہیں اس سے (لاک کی بالکل وہی مراد ہے جس کو

ہم عصبی عمل کہتے ہیں) جو ایک بار چل پڑنے کے بعد انہیں آثار پر جاری رہے ہیں، اور یہ کثرت استعمال سے اکثر صاف و نرم راستہ بن جاتے ہیں اور اس پر حرکت ایسی آسان معلوم ہوتی ہے کہ گویا فطری ہو۔"

ہارٹلی نے اس اصول کو بہتر طور پر سمجھا تھا۔ جب اشیا پوری طرح پر موجود ہوتی ہیں اس وقت جو حسی عصبی تموجات ہوتے ہیں، وہ اس کے نزدیک ارتعاشات ہیں اور جو ان کی عدم موجودگی میں تصورات کا باعث ہوتے ہیں وہ ارتعاشات مختصر ہیں۔ اور وہ ذہنی ائتلاف کی علت کو ایک ضابطہ میں جمع کر کے کہتا ہے۔

"جب ا ب ج وغیرہ کوئی سے ارتعاش متعدد بار ایک ساتھ ہونے کی بنا پر باہم مربوط ہو جاتے ہیں، تو ان کو اب ج وغیرہ جو ان کے ارتعاشات مختصر ہوتے ہیں، ان پر ایسی قوت حاصل ہو جاتی ہے کہ جب ان میں سے کوئی ایک بھی مہیج ہوتا ہے، فرض کرو کہ ا تو ب ج وغیرہ باقی کے مختصر ارتعاشات کو متہیج کر سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کے مشابہ عصبی عادت کا اگر کوئی قانون ہے تو مقارنت ہموجودیت تسلسل جو خارجی تجربہ میں ہوتے ہیں ان کی کم و بیش فکر میں بھی نقل ہونی چاہیئے۔ اگر فرض کرو کہ ا ب ج د ر خارجی ارتسامات کا ایک سلسلہ ہے، (خواہ وہ حوادث ہوں یا ایک شئے کے خواص ہوں جن کا بتدریج ایک ایک کر کے تجربہ ہوا ہو) جو ایک بار بتدریج اب ج د ر تصورات کا باعث ہوا ہے، تو بعد ازآں جونہی ا کا دوبارہ تجربہ ہوگا، اور ا کو متہیج کرے گا، تو ب ج د ر تصورات کی حیثیت سے ب ج د ر کے ارتسام سے پہلے پیدا ہو جائیں گے، بہ الفاظ دیگر سلسلہ تصورات سلسلہ ارتسامات سے جلد ہو جائے گا۔ اور ذہنی ترتیب اس حد تک خارجی ترتیب کی نقل کرے گی۔ ان میں سے جب کوئی شئے دوبارہ سامنے آئے گی، تو یہ ہم کو سابقہ متلازمات کی متوقع کرے گی، اور اس کے دماغی قطعات ان راستوں کی طرف بہہ نکلیں گے، جو اس کے متلازمات کی طرف جاتے ہیں۔ اور یہ تمام انتقالات ذہنی ایک مادی قانون

کے نتائج ہوں گے۔

جہاں ائتلافات یہاں کی طرح سے ایسی چیزوں کے مابین ہوتے ہیں، جو یکے بعد دیگرے رونما ہوتی ہیں، وہاں تو وہ امتیاز جو میں نے اس باب کے آغاز میں کیا تھا (یعنی وہ ربط جس کا خیال ہوتا ہے، اور ربط خیالات) کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ جس ربط کا خیال ہوتا ہے وہ تلازم یا تسلسل ہے۔ اور خیالات کے مابین بھی یہی ربط ہوتا ہے۔ اشیا اور تصورات ایک متوازی سلسلے میں آجاتے ہیں اور دونوں کے متعلق یہ لفظ کہہ سکتے ہیں، کہ مقارن چیزیں ہیں، جن میں یہ رجحان ہے کہ آیندہ ان کا ایک ساتھ ہی خیال ہو، یا مقارن تصورات ہیں، جن کے اندر یہ میلان ہے کہ دوبارہ ایک ساتھ ہوں۔

اب اگر یہ صورتیں ہر قسم کے ائتلاف کے اچھے نمونے ہوتیں، تو جو امتیاز میں نے قایم کیا تھا، اس کو محض موشگافی کہہ کر ترک کیا جا سکتا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہم اس معاملے کو یونہی نہیں چھوڑ سکتے۔ ایک ہی خارجی شئے ان بہت سی چیزوں میں سے جن کے ساتھ اس کا ائتلاف ہوتا ہے کسی ایک کی طرف ذہن کو منتقل کر سکتی ہے، (کیونکہ خارجی تجربات کی گوناگونی میں یہ اکثر ہوتا ہے، کہ ایک ہی شئے کے ساتھ مختلف اوقات میں مختلف چیزیں جمع ہوتی ہیں) ایسا فلسفۂ ائتلاف جو محض یہ کہے کہ یہ ان میں سے ایک کی طرف ذہن منتقل کرے گی، یا ان میں سے ایسے کی طرف ذہن کو منتقل کرے گی، جس کے ہمراہ یہ زیادہ تر رہا ہے، وہ اس موضوع پر معقولیت کے ساتھ بحث نہ کرے گا۔ مگر اکثر ائتلافیہ نے اصول مقارنت کے متعلق ایسا ہی کیا ہے۔ فرض کرو کہ ایک معروض ا ہے۔ وہ ہمیں یہ نہیں بتاتے کہ یہ کن کن چیزوں کی طرف ذہن کو منتقل کرے گا۔ ان کی حکمت صرف اس حد تک محدود ہے کہ جب یہ ایک شئے کی طرف ذہن کو منتقل کر چکے، تو یہ کہدیں یہ اس معروض کا کبھی موتلف تھا۔ انہیں اپنے اصول مقارنت کے ساتھ اور اصول بھی بیان کرنے پڑے ہیں مثلاً اصول مشابہت اصول تقابل، تب کہیں وہ واقعات کی بوقلمونی سے ایک حد تک عہدہ برآ ہو سکے ہیں۔

اُتلاف کا اساسی اصول

ان صفحات میں، میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا، کہ ائتلاف کا عصبی عادت کے قانون کے علاوہ اور کوئی اساسی قانون ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے، کہ کس طرح سے نصف کرون کا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو ہیجان کر دینے پر مائل ہوتا ہے، جس کو یہ پہلے ہیجان کر چکتا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کار فرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کے ہیجان کر دینے میں سرگرم کار ہوتے ہیں، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے، اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں۔ یعنی اس نتیجے کو ائتلاف مقارنت، ائتلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے۔ ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں، اس کی پیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے، جو ذرا دیر کے لئے قانون عادت کے تحت عمل کر جاتے ہیں، جس کے یہ معنی ہیں کہ نفسی مقارنت مشابہت وغیرہ ایک ہی نسبتہً اہم واقعے کے مشتقات ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ بعض مخل ہونے والے اجزا بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم قانون ذیل کو آیندہ استدلال کی بنیاد مانے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، تو بعد میں اگر ایک ان میں سے ایک دوبارہ واقع ہوتا ہے، تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی ہیجان کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ مہیج ہو چکتا ہے۔ اب یہ ان مختلف اعمال میں سے کون سے عمل کو مہیج کرے، یہ ایک ٹیڑھی کھیر ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم کو اس وقت ا مہیج کر رہا ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ب ہیجان میں آئے یا ج۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم کو ایک اور کلیہ قایم کرنا چاہئے۔ یہ کلیہ عصبی تناو اور جمع مہیجات ناقص وخفتہ پر یعنی ایسے مہیجوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے مبنی ہو گا۔ اگر مرتعش قطعہ ا کے علاوہ کوئی اور قطعہ د حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے ا کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ مہیج ہوا تھا، تو اب ج نہیں بلکہ ب مہیج ہو گا۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر قشر دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے، وہ اس کی طرف باقی تمام نقاط کے ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے، اور ان رجحانات کی کمی وبیشی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطہ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے۔ دوسرے ان ہیجانات کی شدت پر مبنی ہوتی ہے۔ تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے، جو عملاً وفعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو، اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی گو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ ووا ضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال وتصور کے ان خود رو سلاسل سے بحث کرتے ہیں، جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں کسی مخصوص غایت یا مقصد کو پیش نظر رکھ کر ارادۃً مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لئے ہم لاکسلی ہال کے دو مصرعے لیتے ہیں

"میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کا وارث ہوں،،

"کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ زمانوں میں
ایک ترقی کناں غایت پائی جاتی ہے"

قابل غور بات یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک مصرعے کو زبانی پڑھتے ہیں، تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرع کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے، اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے، ہمارے حافظے میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا۔ اور کل الفاظ کے مفہوم کو کیوں خبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے متہیج نہیں ہوتے، بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے مل کر متہیج ہوتے ہیں، جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ کے "کا" یا "میں" کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے ماقبل الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور رہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف لے جائیں گے، جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے۔ لیکن جب "میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں" کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں متہیج ہوتے ہیں، تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا ہے، اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک متہیج ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ ہیجان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قائم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ "میں" نہیں بلکہ "کا" ہوگا کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں کے ساتھ متہیج نہیں ہوئے، بلکہ ان الفاظ کے ساتھ متہیج ہوئے ہیں، جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے۔ نکر پر اس شئے کے حاوی ہونے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے جس کو ہم نے باب ۹ میں حاشیہ کہا تھا۔

لیکن اگر الفاظ ماقبل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے، جو تجربہ میں لاکسلی ہال کی نظم سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو مثلاً اگر پڑھنے والا دھڑکتے ہوئے دل سے کسی ایسے

وصیت نامے کے لینے کا انتظار کر رہا ہو، جس سے اس کو کروڑ پتی بن جانے کی توقع ہو، تو غالباً وارث پر آ کر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہیجان میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذبی شوق اس لفظ میں اتنا قوی ہو گا کہ اس کے خاص اُتلافات الفاظ کے مجموعی اُتلافات پر غالب آجائیں گے۔ اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا، اور نظم کا خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے ہیں، جو حسب ترتیب حروف تہجی درسگاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد اس کو نشست گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر شروع سال میں ان میں سے کوئی راہ میں کہیں مل جاتا ہے تو چہرہ دیکھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا۔ بلکہ اس کے دیکھنے سے درسگاہ میں اس کی نشست اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں، ان کے چہرے اور پھر حروف تہجی کے اعتبار سے اس نام کی ترتیب یاد آتی ہے، اور آخرکار ان تمام مقدمات کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

ایک لڑکے کا باپ اپنے مہمانوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے (جو ایک گونہ کند ذہن بھی ہے) تعلیم طفلی یعنی کنڈر گارٹن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو میز پر سیدھا کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے، کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہرچند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے، لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے، کہ بچوں کو سمجھانے کے لئے چاقو نہیں بلکہ پنسل استعمال کی جاتی ہے، اور وہ جیب سے پنسل نکال کر اس کو سیدھا کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں، تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیتا ہے، کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے متہیج ہونے سے پہلے تجربہ تعلیم طفلی کو اپنے تمام اجزائی قوت صرف کرنی پڑی تب کہیں جا کر بچے کو انتصابی یاد آیا۔

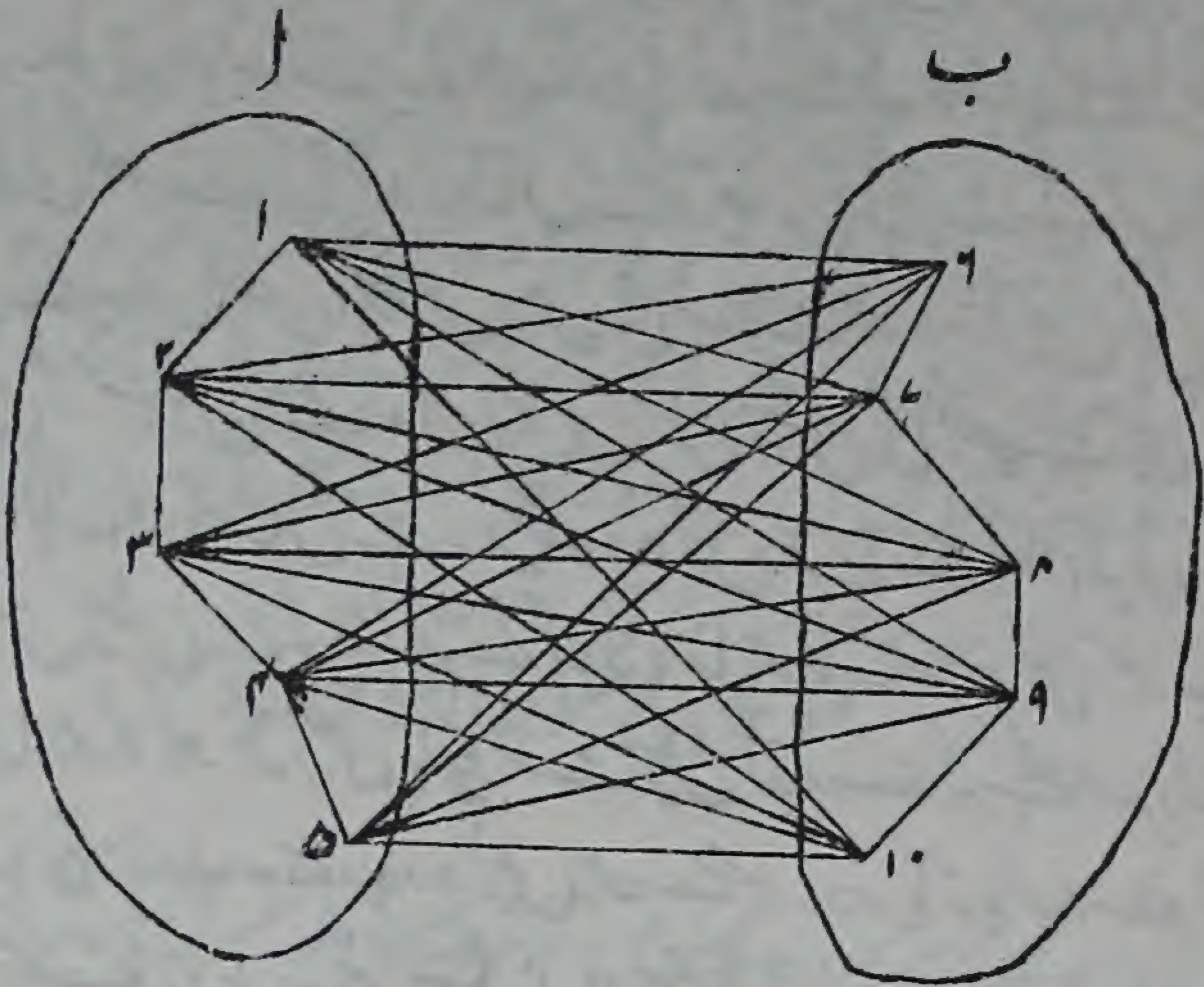
جزوی اتمام

اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں، تو قانون ائتلاف مرکب کا کامل عمل یہ ہوکہ ذہن مقرون یادداشتوں میں اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعے کا کوئی ادنیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے۔ مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شئے کو یادداشت میں لانے کے لئے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے، وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہوگا، جو اس موقع پر ہوا تھا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا۔ جب اس واقعے کے تمام جزئیات مل کر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گے، علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئے گا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ اجزا ہیں جو دعوت کے آخری کام میں متہیج ہوئے تھے اور اس کام کا ہم ا نام رکھیں اور ۶-۷-۸-۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کہ پہلی شب میں مکان واپس ہوتے وقت متہیج ہوئے تھے، جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تو ا کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا۔ کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵ میں ان راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ ا کے عمل کو پیدا کر دیں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے، کیونکہ ب کے تجربے کے وقت یہ ایک ساتھ متہیج ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۱۵ میں خطوط ب کے اجزائے ترکیبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر سے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کل کا کل متہیج ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام ائتلاف کو ظاہر کرنے کے لئے سب سے پہلے ہملٹن نے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس قسم کے اعمال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و مد کے ساتھ اتمام کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شئے ان کی راہ میں حائل نہ ہو، تو یہ لازمی طور سے فکر پر تجربہ ماضی کے بڑے بڑے سلاسل کے کامل انعکاس کا

باعث ہوں گے۔ اس کامل اتمام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہو سکتی تھیں اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتسام ہو یا اصلی دماغی قطعات میں سے

ا ب

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰

(شکل نمبر ۴)

کسی قطعے میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصے میں ہیجانات کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ وارث میں موجود تھا جو ہماری پہلی مثال یعنی لاکسلی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے رجحانات کیونکر قایم ہوتے ہیں اس کی ہمیں ابھی تحقیق کرنی ہو گی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تماشائے ماضی کا ایک بار پردہ اٹھ جانے کے بعد ایک ایک حرف ذہن کے سامنے آئے، اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کا اتمام کامل نام رکھ لیتے ہیں۔ اس امر کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے لیکن اس امر کا بھی بلا کسی دقت کے پتا چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا رجحان بہت زیادہ ہوتا ہے۔ وہ باتونی بڈھیاں وہ خشک اور بے تخیل وجود، جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین

جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے، اور جن کے سلسلۂ بیان میں غیر ضروری اجزا بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں، جس قدر کہ ضروری، واقعہ اصلی کے غلام، ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے، ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طربی ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے۔ جارج ایلیٹ کی دیہاتی سیرتیں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آسٹین کے ناول ایما میں مس بیٹس کی شخصیت بھی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔

''مس بیٹس نے کہا'' تم نے کہاں سنا ہوگا'' مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سن لیا ہوگا کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گذرے کہ مجھے مسز کول کا خط ...... نہیں پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے ...... یا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے، کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لئے تیار ہوئی تھی، اور بیٹی سے گوشت کے متعلق کہنے جا رہی تھی...... جین راستے میں کھڑی ہوئی تھی، کیوں جین تم راستے میں نہ کھڑی تھیں کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کے نمکین کرنے کے لئے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لئے میں نے کہا کہ میں جاکر دیکھ آتی ہوں، اور جین نے کہا کہ تم کیوں جاتی ہو، تمھیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے، میں جاکر دیکھ آتی ہوں، بیٹی باورچی خانہ کو دھو رہی تھی، میں نے کہا او ہو میری پیاری، میں نے کہا...... بس اسی وقت رقعہ پہنچا، کوئی مس ہاکنس ہیں بس میں اتنا جانتی ہوں کہ باتھ کی کوئی مس ہاکنس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تمہیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی۔ جس وقت مسٹر کول نے مسز کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں، اور انھوں نے مجھکو لکھا ایک مس ہاکنس ہے۔

مگر ہم میں سے ہر شخص پر بعض لمحے اس قسم کے آتے ہیں جب تجربہ ماضی کے کل جزئیات کی ایسی کامل محاکات ہوتی ہے۔ وہ لمحے کون سے ہوتے

ہیں۔ وہ ماضی کے جذبی احیا کے لمحے ہوتے ہیں جب انسان کو وہ شے یاد آتی ہے، جو کبھی تھی اور اب ہمیشہ کے لئے رفت گذشت ہو گئی ہے، یہ وہ لمحے ہوتے ہیں جن کی دلچسپی اس احساس پر مشتمل ہوتی ہے، کہ ہماری ذات کبھی اس ذات سے جو کہ اب ہے مختلف تھی۔ جب یہ صورت ہوتی ہے تو اس وقت ہر قسم کی تفصیل جس سے کہ ماضی کی تصویر زیادہ مکمل ہو سکے خواہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، اس میں اس اثر کے بڑھانے کی قوت ہو گی جو اس وقت اور اس وقت کے تقابل میں ہے اور جو ہمارے تخیل کی مرکزی دلچسپی ہوتی ہے۔

معمولی یا مخلوط ائتلاف

اس واقعے سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے تصورات کی خود رو موج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ ماضی کے کسی احیا میں بھی ہمارے فکر کے تمام اجزا اس امر کا تعین کرنے میں، کہ اس کے بعد کونسا خیال آئے گا، مساوی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جز دکل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و ائتلافات اس سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزا کے مابین مشترک ہوتے ہیں۔ اور چونکہ یہ چاہے گا، کہ اپنے ان ملحقہ اجزا کو متہیج کرے، اس لئے ہمارے مخیلہ کی شاہراہ سے علٰحدہ ہو جائے گا۔ جس طرح اصل تجربہ حسی سے ہماری توجہ موجودہ میں سے بعض کے ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے، اسی طرح ان ارتسامات کے اعادے میں بھی اس قسم کی توجہ سے جانبداری کا اظہار ہوتا ہے، اور بعض اجزا بہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یہ اجزا کون سے ہوں گے، اس امر کا مخیلہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے تعین کرنا مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقتور اجزا وہ ہوتے ہیں جن سے ہمیں دلچسپی ہوتی ہے۔

دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی

یوں تعریف کر سکتے ہیں، کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے، جو کسی اور جگہ حرکت کے ہیجان میں آنے کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ اتمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی وخرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پیدائش اور تعمیر کا ہے ...... استحضار کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا۔ بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے، وہ اس تدریجی انحطاط کا مقابلہ کرتے ہیں...... اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض اجزا کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا، اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصے کے بعد ایک نیا معروض بنا دیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزا پر مساوی تقسیم ہوتی ہے، اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے، جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی گوناگونی اور شدت سب سے کم ہوتی ہے، وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں، یعنی جن کا جمالی احساس بالکل ضعیف ہوتا ہے، وہ البتہ اپنے مقامی وشخصی واقعات کے بعینہ لفظی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے اکثر کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر پیچیدہ استحضار میں دلچسپی چونکہ ہمیشہ کسی ایک جزو سے ہوتی ہے، اس کے اعتبار سے تخیل کی بھی موج مڑتی تڑتی رہتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً دو مسلسل لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچتا ہوا پاتے ہیں، جن میں زمان و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک ہم اپنے تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے اس وقت تک ہم کو اس کا پتا بھی نہیں چلتا، کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون ہاگسن کے مطابق ایک شئے سے دوسری شئے تک پہنچتے ہیں۔ مثلاً اب (۱۸۷۹ء) میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹینڈر نوٹس کے متعلق سینٹ کی

ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں ۔ گھڑیال کے گھنٹے سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے، جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان تک منتقل ہوتا ہے، جہاں میں نے اس کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا۔ اس دکان سے مجھے قمیص کے بٹنوں کا خیال آتا ہے، جو میں نے اس دکان سے خریدے تھے۔ ان سے سونے کی قیمت اور اس کے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اس سے امریکن نوٹوں کی قیمت کے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصے تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی طور پر بیارڈ کی تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان تمثالات میں سے ہر ایک دلچسپی کے مختلف نقاط رکھتی ہے۔ جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے، ان کا بھی پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیال کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لئے اس کا سب سے زیادہ دلچسپ حصہ تھا، کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی آواز میں بجنا شروع کیا، لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی، جس سے مجھے ایک طرح کی کوفت سی ہوئی۔ اگر یہ کوفت نہ ہوتی تو ممکن ہے اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس نے یہ مجھکو دیا تھا یا گھنٹے کے متعلق ہزارہا واقعات میں سے اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بٹنوں کی طرف خیال منتقل ہوا، کیونکہ تمام سامان میں بٹن ہی ایسی چیز تھے، جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ بٹنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی، اس نے اس شئے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے بٹن بنے ہوئے تھے الخ ۔ ہر شخص کسی لمحے میں روانی تخیل کو روک کر خود سے یہ سوال کر سکتا ہے کہ مجھے اِسی بات کا کیونکر خیال ہوا ہے۔ یقین ہے اس کو استحضارات کا ایسا سلسلہ ملے گا جس میں مقارنت اور امور دلچسپی باہم نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ الجھے ہوئے ہوں گے۔ یہ معمولی عمل اتلاف ہے، جس طرح سے کہ یہ اوسط درجے کے اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو معمولی یا مخلوط اتلاف کہہ سکتے ہیں۔

اس کی ایک مثال ہابس نے دی ہے، اور اس کی اس عبارت کا

عموماً اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اس نے ایک خاص وقعت حاصل کرلی ہے۔

"جہاں ہماری موجودہ خانہ جنگی کی گفتگو ہو رہی ہو، وہاں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ رومی پینی کی کیا قیمت ہے، تو اس کی یہ بات کس قدر بے موقع معلوم ہو گی۔ مگر اس گفتگو کا تعلق میرے لئے بالکل واضح ہے۔ کیونکہ جنگ کے خیال سے بادشاہ کو اس کے دشمنوں کے حوالے کرنے کا خیال آیا، اس خیال سے مسیحؑ کو ان کے دشمنوں کے حوالے کرنے کا خیال آیا، اور اس سے ان تیس پینیں کا خیال آیا جو اس بغاوت کی قیمت تھی۔ اور اس سے نہایت آسانی کے ساتھ وہ غیر معقول سوال پیدا ہوا؟ اور یہ سب ایک لمحے کے اندر واقع ہو گیا، کیونکہ خیال نہایت ہی تیز رفتار ہوتا ہے۔"

کیا اب ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں کہ جانے والے خیال کا ایک خاص حصہ کب اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اپنی دلچسپی کے زور سے محض اپنے مؤتلفات کو آنے والے خیال کی خصوصیات میں غالب بنا دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کیا ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں، کہ اس کے موتلفات میں سے کون سا طلب کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو بہت سے ہیں۔ چنانچہ ہاگسن کہتے ہیں

"فنا ہونے والے معروض کے دلچسپ اجزا کسی ایسے معروض یا اجزائے معروض کے ساتھ مرکب ہو جانے کے لئے آزاد ہوتے ہیں، جس کے ساتھ یہ پہلے مرکب ہو چکتے ہیں۔ ممکن ہے ان اجزا کے تمام سابقہ مجموعے ذہن میں گردش کر جائیں۔ ایک تو آنا لازمی ہے مگر کونسا؟"

مسٹر ہاگسن جواب دیتے ہیں

"صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے؛ وہ جو اس کے ساتھ سب سے زیادہ عادۃً مرکب و متحد رہا ہو گا۔ یہ نیا معروض شعور کے اندر فوراً اپنا نشو و نما شروع کر دیتا ہے، اور اپنے اجزا کو اس جزو کے گرد جمع کر دینا شروع کر دیتا ہے، جو گذشتہ معروض کا باقی ہوتا ہے، یکے بعد دیگرے ہر جزو اپنے آپ کو پرانی ترتیب پر مرتب کرنا شروع کرتا ہے۔ مگر اس عمل کے آغاز کے ساتھ ہی دلچسپی کا اصلی قانون اس نئی ساخت پر عمل کر دینا شروع کر دیتا ہے

یہ اس کے دلچسپ حصوں کو لیتا ہے، اور باقی کو محو کر کے ان کو توجہ پر ثبت
کر دیتا ہے، اور اس کل عمل کا بے پایاں تنوع کے ساتھ پھر اعادہ ہوتا ہے۔
میرے نزدیک یہ کل عمل اتمام کی صحیح و مکمل توجیہ ہے"
اس میں شک نہیں کہ ہاگسن کا یہ کہنا کہ اخراج سب سے زیادہ دلچسپ
راہ سے نہیں، بلکہ سب سے زیادہ عادتی راہ سے ہوتا ہے، جس کے معنی محض اس راہ
کے ہیں جس سے اخراج اکثر ہوتا رہتا ہو، کچھ زیادہ صحیح نہیں ہے۔ ایک تمثال
اپنے کثیر الوقوع موتلف یا ساتھی کا احیا نہیں کرتی، اگرچہ اس میں کثرت وقوع
بھی احیا کا نہایت ہی قوی سبب ہوتا ہے۔ اگر میری زبان سے اچانک انگریزی
کا لفظ Swallow نکل جائے تو اگر سننے والا پرندوں سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس
کو ابابیل کا خیال آئے گا، اگر عضویاتی یا امراض گلو کا ماہر ہے تو وہ نگلنے کا
خیال کرے گا۔ اگر میری زبان سے لفظ Date نکل جائے تو اگر وہ پھلوں کا
سوداگر ہے، یا عربی سیاح ہے تو کھجور کا خیال کرے گا اور اگر متعلم تاریخ ہے،
تو اس کے دماغ میں قبل مسیح یا بعد مسیح کے ساتھ کچھ اعداد آئیں گے۔ اگر میں
کہوں بستر، غسل صبح تو اس سے پڑھنے والے کے ذہن میں لازمی طور پر صبح کے
معمول کا خیال آئے گا کیونکہ یہ عادتی رفیق ہیں۔ مگر بعض اوقات عادتی
راہ اخراج بیکار ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً سی گورنگ کی تصنیف سسٹم ڈر
کر سچین فلاسفی سے اکثر میرے ذہن میں ان آرار کا خیال آیا ہے، جو اس میں
درج ہیں۔ ان جلدوں کے ساتھ خودکشی کا خیال کبھی وابستہ نہیں ہوا۔
لیکن ایک لمحہ ہوا ہے کہ جونہی میری نظر ان پر پڑی کہ خودکشی کا تصور میرے
ذہن میں برق جیسی سرعت کے ساتھ آیا۔ کیونکہ کل ہی میرے پاس لیپزک
سے جو خط آیا ہے اس میں لکھا کہ غرقابی سے جو اس فلسفی کی موت واقع ہوئی
وہ بربنائے خودکشی تھی۔ پس خیالات اپنے قریب ترین اور سب سے
زیادہ عادتی موتلفات کا احیا کرتے ہیں۔ تجربے کے اندر یہ بات اس قدر
معروف ہے کہ اس کے لئے کسی مثال کی حاجت نہیں۔ اگر ہم نے آج صبح
اپنے دوست سے ملاقات کی ہو، تو اس کے نام کے ذکر سے اس ملاقات کے

حالات یاد آئیں گے نہ کہ اس کے متعلق اور کوئی بعیدی تفصیل۔ اگر اس وقت شکسپیر کا نام لیا جائے اور شب کو ہم نے اس کی تمثیل رچرڈ ثانی پڑھی ہو، تو اس تمثیل کے خیالات ہمارے دماغ میں آئیں گے، ہملیٹ یا آتھیلو کے نہ ہوں گے۔ خاص قطعات کا ہیجان دماغ کی ہیجان کی خاص اشکال ایک قسم کی ایسی نرم دلی اور رفیع حسیّت اپنے بعد چھوڑ جاتی ہیں جو کئی کئی دن تک نہیں مٹتی جب تک یہ باقی رہتی ہے ان قطعات یا ان اشکال کی فعلیت کا ایسے اسباب سے تازہ ہو جانے کا امکان ہوتا ہے جس کا بصورت دیگران پر کوئی اثر نہ ہوتا۔ اس لئے قربتِ زمانی احیائے خیال کے تعین میں ایک اہم جزو ہے۔

اصل تجربہ کا بہت زیادہ واضح درو‌شن ہونے یا بہت زیادہ موثر ہونے کا بھی وہی اثر ہو سکتا ہے جو عادت یا قربت زمانی کا ہوتا ہے۔ اگر ہم نے کبھی کسی کو سزائے موت دیئے جاتے وقت دیکھا ہو تو بعد میں جب کبھی سزائے موت کے متعلق گفتگو ہوگی یا اس کے متعلق کسی کتاب میں ذکر آئے گا تو اس خاص واقعے کی تمثالات لازمی طور پر ہماری آنکھوں کے سامنے پھر جائیں گی۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات عمر بھر صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں، وہ برسوں بعد اپنی ہیجانی کیفیت یا جذبی شدت کی وجہ سے ایسے نمونوں اور امثلہ کا کام دیں، جن سے ہمارا ذہن ہر ایسے واقعے میں کام لے، جس سے اس سے بعیدی اور خفیف ہی سا تعلق کیوں نہ ہو۔ اگر کسی شخص نے لڑکپن میں نپولین سے باتیں کی ہوں، تو جب کبھی بڑے آدمیوں یا تاریخی واقعات یا لڑائیوں یا تختوں یا تقدیر کی گردشوں یا جزیروں کا تذکرہ ہو، تو اس کی زبان پر اس یادگار ملاقات کے واقعات آجائیں گے۔ اگر پڑھنے والے کے سامنے اس وقت اچانک لفظ دنداں آجائے اگر اس کو کبھی دنداں ساز کا تختۂ مشق بننا پڑا ہے، تو سو میں سے پچاس حصہ اس امر کا امکان ہوگا کہ اس کے ذہن میں دنداں ساز کے عمل کی تمثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا۔ لیکن شاذ و بعید اختلافات جلد

پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔
محاکات کی اصل کا پتہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوا ہے، وہ محاکات شدہ تصور اور ہماری ذہنی حالت کی باہم مشابہت ہے۔ حالت خوشی میں جن معروضات سے جو متلفات تازہ ہوا کرتے تھے انھیں معروضات سے وہی متلفات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے تمثالات کو باقی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبعاً افسردہ خاطر ہوتے ہیں، ان کے تمثل کو طوفان تاریکی جنگ افلاس ہلاکت وغیرہ کے خطرات پریشان کرتے رہتے ہیں اور جو لوگ طبعاً زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں، ان کے لئے برے اور المناک خیالات کا دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر مبتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل پھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کے تمثالات پر رقص کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے بخل و مردم آزاری کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو تو ان سے انسان کی قوت اور جرائت کے متعلق، صرف پرجوش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر جوش ہو، جتنا کہ ڈوما کے ناول تین پاسبان" میں پایا جاتا ہے، لیکن بہت ممکن ہے کہ اس سے ایک درماندہ بحری مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اسی بیرحمی اور خونریزی کا نہایت ہی المناک شعور پیدا ہوا ہو، جس کے اس کے ہیرو اتھوس، پارتھوس اور ارامس مرتکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی وضاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونی یہ چار سبب ہیں، جو اس امر کو متعین کرتے ہیں، کہ گذرنے والے خیال کے دلچسپ حصے سے ایک استحضار کیوں ہو، اور دوسرا کیوں نہ ہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعوی کر سکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادتی ہوتا ہے، یا زماناً بہت قریب ہوتا ہے، یا شدید و واضح ہوتا ہے، یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی

غیر موجود موتلف ہیں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں، تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گذرنے والے معروض کا دہ موتلف آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہوگا۔ گو تسلسل استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقے سے نکال لیا گیا ہے، اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے، جس کی خاص کیفیت ہمارے تجربۂ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے، لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے، کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل متحققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہوتی ہیں۔ ابھی گھنٹے کی مثال جو بیان کی گئی تھی، اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جوہری کی دکان سے بٹنوں ہی کی طرف کیوں ذہن منتقل ہوا، گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا، جو میں نے بعد میں خریدی تھی، جس کی قیمت زیادہ تھی، اور جس کے عطوفتی ائتلافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا، کہ ایک حد تک تو معمولی مخلوط ائتلافات کی اقسام میں جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں، یہ امر کہ دلچسپ اجزا ان سے کون سے جزو کا اعادہ ہوگا، زیادہ تر اتفاق پر مبنی ہوتا ہے (یعنی ہمارے فہم کے لیے یہ ایک اتفاق ہوتا ہے) اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے، مگر وہ اس قدر غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تحلیل نہیں کر سکتے۔

ائتلاف مشابہت

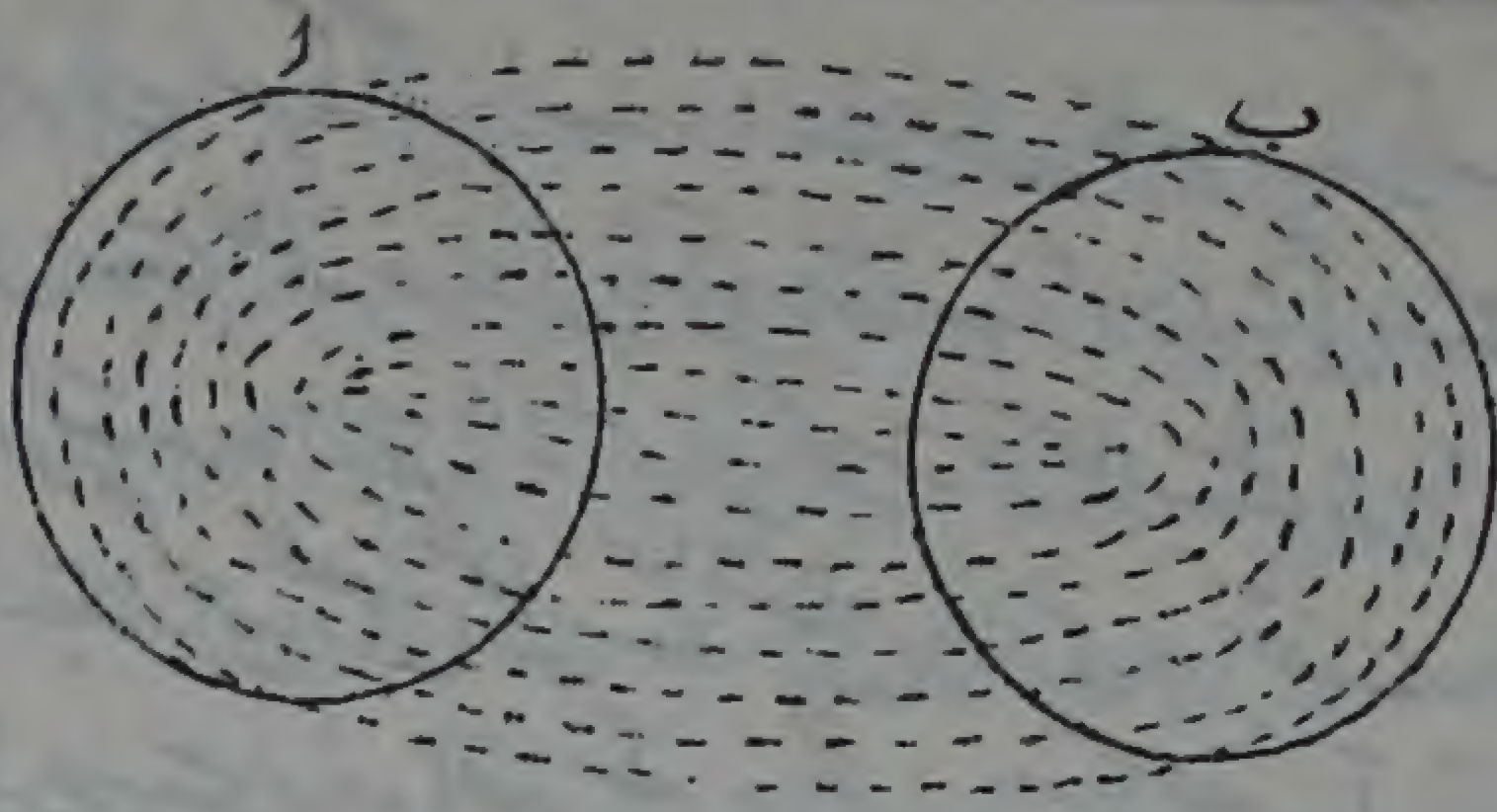
جزوی یا مخلوط ائتلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ گذر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی حجم رکھتا ہے، اور اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بذات خود ایک مفرد معروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے۔ سر ولیم ہملٹن کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں لومانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے اپنے آپ کو جرمنی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور جب میں نے اس کی وجہ یہ

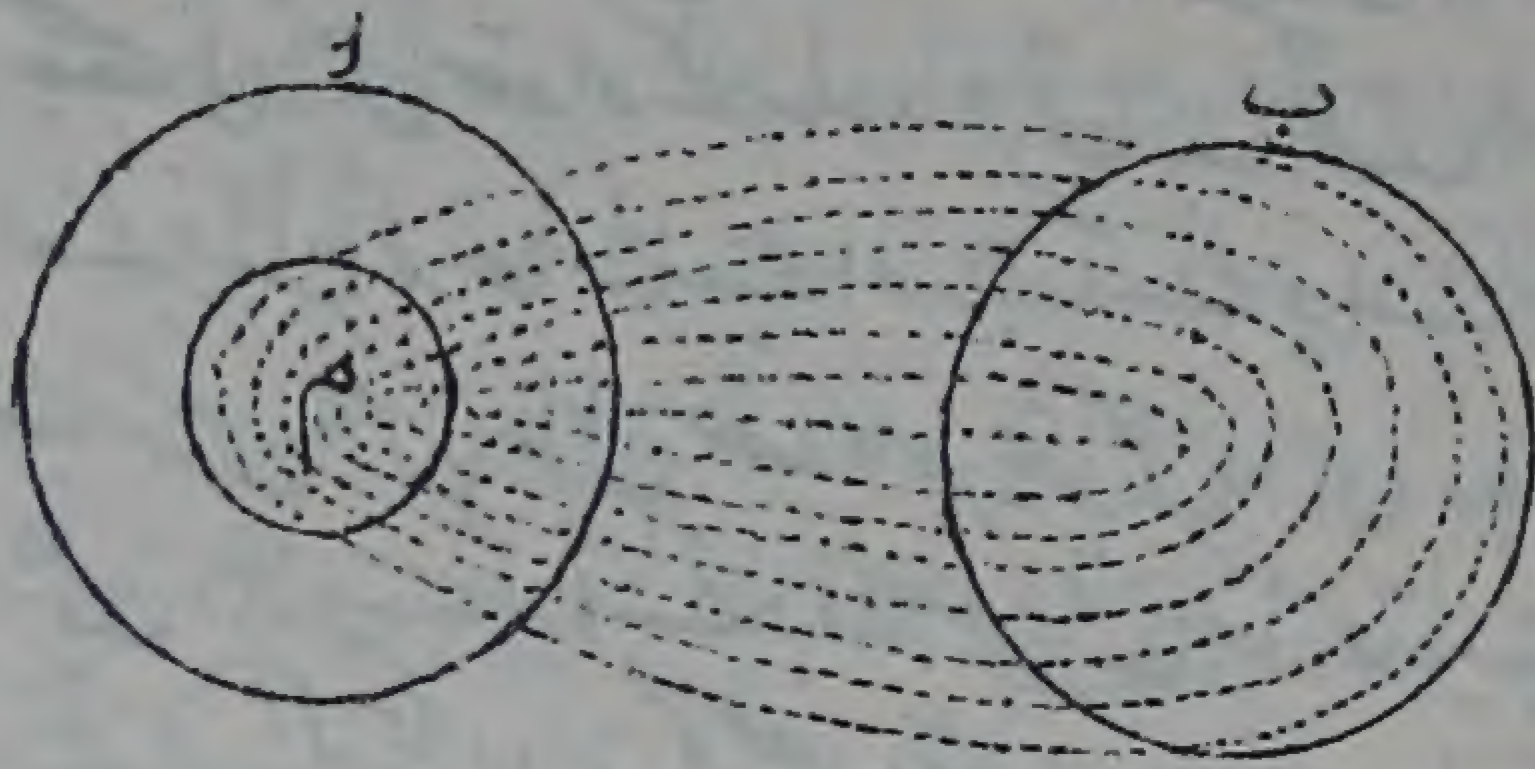
غور کیا، تو ائتلاف کی کڑی یہ نظر آئی کہ بین لو مانڈ پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی۔ بین لو مانڈ میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے۔ ان کے وجود نے سلسلۂ تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض کرو کہ توجہ دلچسپی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے، اور گذرنے والے معروض کے اتنے چھوٹے سے حصے کو دیکھتی ہے، جو کسی مقرون شئے کی تمثال بننے کے قابل نہیں ہوتا، بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ برایں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصے پر اس طرح سے زور دیا جاتا ہے، وہ اور حصوں کے فنا ہو جانے کے بعد بھی شعور میں باقی رہتا ہے (جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا دماغی عمل جاری رہتا ہے)، اب یہ حصہ اپنے گرد بہ طریق مذکورہ اپنے ہو تلف جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے معروضوں میں مشابہت کی اضافت پائی جاتی ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا ائتلاف مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

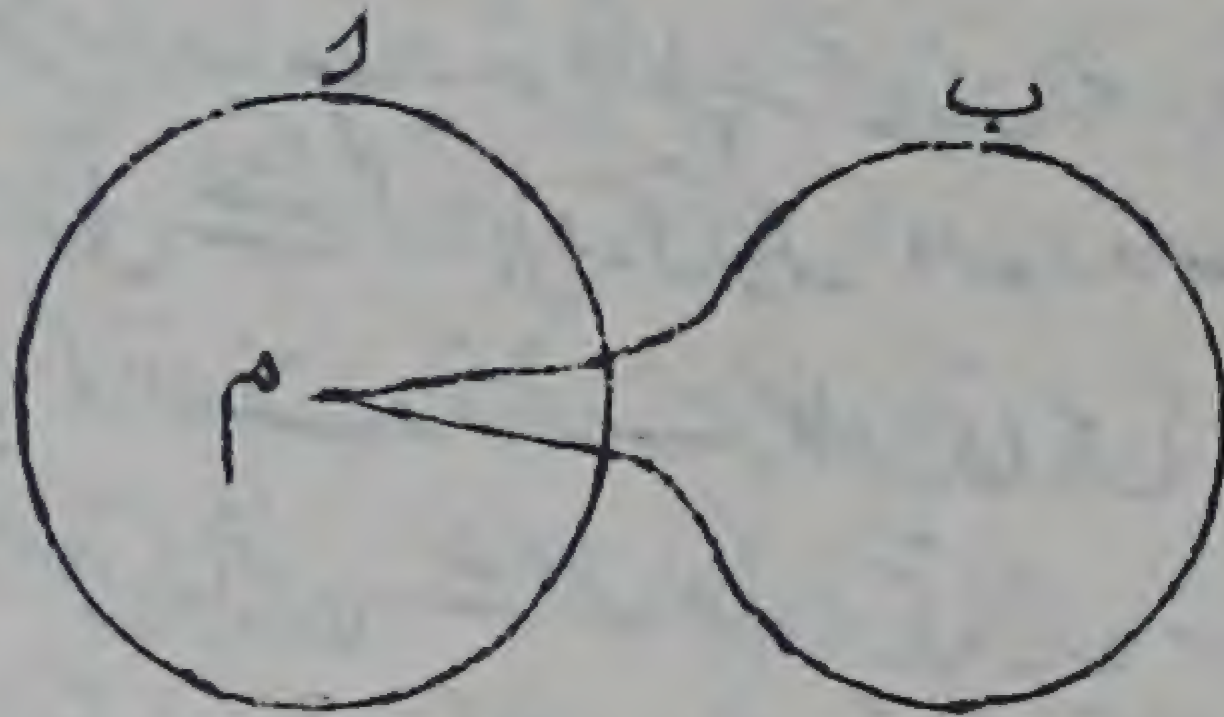
جن مشابہ خیالوں کا یہاں ائتلاف ہوتا ہے، جس میں سے ایک کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے، وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ سادہ تصورات خواص و اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیا کر دینے کا رجحان نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے نیلے رنگ کا خیال اس وقت تک دوسری قسم کے نیلے رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا، جب تک ہمارے ذہن میں کوئی عام غایت نہیں ہوتی مثلاً ہم کو ایک رنگ کا نام لینا ہے، اس وقت تو البتہ ہم غرض کے مرکب ائتلاف کی بنا پر اور نیلے رنگوں اور ان کے ناموں وغیرہ کا خیال کریں گے۔ مگر محض اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف کی طرف ذہن کے منتقل کر دینے کا کوئی اصلی رجحان نہیں ہوتا۔

امتیاز کے باب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب ایک وصف یا مجموعہ اوصاف دو مرکبوں میں مشترک ہو، تو اس وقت ان کو باہم مشابہ کہتے ہیں

(اگرچہ باقی اوصاف وکیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چاند گیس کے شرارے کے مشابہ ہے، اور فٹ بال کے بھی مشابہ ہے۔ لیکن گیس کا شرارہ اور فٹ بال باہم مشابہ نہیں ہیں۔ جب ہم دو مرکب چیزوں کے مابین دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہدینا چاہیے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور گیس کا شرارہ چمک میں مشابہ ہیں۔ اس کے علاوہ ان کے مابین اور کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور گیس کا شرارہ باہم کسی امر میں بھی مشابہ نہیں ہیں، یعنی ان میں کوئی جز مشترک اور کوئی مشابہ وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف دو مظہروں میں پایا جائے اور اس کے علاوہ اور کوئی جز مشترک نہ ہو، تو یہ دونوں مظہر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے۔ اب ہم اپنے ائتلافی انحصارات کی طرف عود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہو اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائنوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ ابتداءً گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساتھی جمع کرلیتا ہے، یعنی لچک چرمی پوشش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری اور چونکہ موخرالذکر وصف فٹ بال کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہو جاتا ہے، اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، تو اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کرلیتا ہے جس سے انجنوں ریلوں اور اسٹاک کی قیمت کے گھٹنے بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں وغیرہ۔

اتمام کامل سے ائتلاف مرکب کے واسطے سے ائتلاف مشابہت تک جو بتدریج تغیر ہوتا ہے، اس کو اشکال کے ذریعے سے ظاہر کر سکتے ہیں، شکل نمبر ۴۱ اتمام کامل کو شکل نمبر ۴۲ ائتلاف مخلوط کو اور شکل نمبر ۴۳ ائتلاف مشابہت کو ظاہر کرتی ہے۔ A ہر حال میں گذرنے والا خیال ہے اور B آنے والا۔ اعادہ کامل میں A کے تمام اجزا مساوی طور پر

شکل نمبر ۱۴

ب کو یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں صرف م ا سے علحدہ ہوتا ہے، اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ائتلاف مشابہت یا اعادہ مدارسی میں ماقبل

شکل نمبر ۲۴

کے حصوں سے م بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے، اور یہ اپنے نئے موتلفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود

شکل نمبر ۳۴

بھی باقی رہتا ہے، اور دونوں تصوروں کے مابین جزو مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص امر میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

اب رہا یہ امر کہ گذرنے والے خیال کا صرف ایک ذرا سا جز کیوں اپنے ساتھیوں سے علٰحدہ ہو کر باقی رہتا ہے، اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں، یہ ایسے سربستہ راز ہیں، کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں، مگر ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کبھی عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے، کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں۔ ممکن ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود ناکافی ہوں، اور ہم کو شعور کے حرکیاتی ردعمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اس بحث میں ہم اب نہیں پڑ سکتے۔

حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، کہ ائتلاف کی تین قسموں میں باہم جو فرق ہے، وہ عصبی حصے کی اُس مقدار کے سادہ فرق میں تحویل ہو جاتا ہے جو گذر جانے والے خیال کو تھامتا ہے اور جو آنے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقۂ عمل وہی رہتا ہے، خواہ یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزا سے کہ آنے والا معروض بنا ہوتا ہے، وہ ہر مثال میں بیدار ہوتے ہیں، کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گذرنے والے معروض کے، یا اس کے عامل حصے کے ساتھ مہیج ہوئے تھے۔ عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضویاتی قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے۔ اس روانی کی سمت اور اس کے تغیرات کی نوعیت یعنی کہ آیا یہ اتمامی ہے یا ائتلافی ہے یا مشابہتی ہے، نامعلوم اسباب و شرائط پر مبنی ہیں جو اپنا اثر اس طرح پر کرتی ہیں، کہ ایک برقی کھٹکے کو دبا دیتی ہیں، اور دوسرے کو اٹھا دیتی ہیں۔ بعض اوقات انجن کو نصف رفتار سے چلا دیتی ہیں، اور بعض ڈبوں کو جوڑ دیتی ہیں اور بعض کو انجن سے علٰحدہ کر دیتی ہیں۔

یہ آخری استعارہ جس کو میں یونہی کہہ گیا تھا، اس سے ائتلاف مشابہت کی نہایت ہی عمدہ مثال دستیاب ہو سکتی ہے۔ میں تصورات کے اپنے راستے سے ہٹ جانے کا خیال کر رہا تھا۔ قابل غور بات یہ ہے کہ ہابس کے وقت سے اب تک انگریزی فلاسفہ ہمیشہ tram of representations (مسلسلۂ استحضارات) کے کہنے کے شائق ہو رہے ہیں۔ اتفاقاً

یہ لفظ میرے پیچیدہ خیال میں نمایاں تھا۔ اور اس نے ریل کی پٹڑی کے تخیل کے ساتھ لاتعداد جزئیات اپنے گرد جمع کرلیں۔ مگر صرف جزئیات واضح ہوئیں، جنھوں نے عصبی قطعات پر دو طرفہ اثر ڈالا، یعنی ایک طرف تو لفظ ٹرین (سلسلہ) سے دوسری طرف فکر کی حرکت سے۔ ممکن ہے لفظ ٹرین کے خیال نے اس وقت جو قوت حاصل کرلی، اس کی وجہ دماغ میں ریل کی پٹڑی کے قطعہ کا وہ ہیجان ہو، جو ابھی چند صفحہ پہلے ریل کی پٹڑی کے بادشاہ کے اسٹاک مارکٹ سے فٹ بال کھیلنے کی دی تھی۔

اس مثال سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ وہ تمام اسباب جن کا نتیجہ ہمارے عالم خیال کی جہت ہوتی ہے، کس قدر پیچیدہ ہیں۔ بعض اوقات تو اس کا پتہ لگانا محض حماقت ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا جیسی مثال سے جہاں ائتلاف مشابہت کی اساس ایک لفظ ٹرین (سلسلہ) پر قایم تھی اسی امثلہ تک جہاں یہ اس قدر دقیق ہوتا ہے، کہ کسی طرح ہماری تحلیل کے قابو میں نہیں آتا سلسلہ مسلسل ہے۔ ہم امثلہ کا ایک سلسلہ مرتب کرسکتے ہیں۔ جب مسٹر ہیجہاٹ یہ کہتے ہیں وحشی وغیر متمدن انسان کا ذہن حالت فطرت میں ہونا تو گویا اس کے اوپر تو نہایت ہی برے اور بدنما اوہام کے داغ گدے ہوئے ہوتے ہیں، تو یہ صورت بالکل ویسی ہی معلوم ہوتی ہے، جس پر کہ ہم غور کر رہے تھے۔ مسٹر جیمس اسٹیفن ہمارے فطرت کی یکسانی کے اعتقاد اور مستقبل و ماضی کی مطابقت کو ایسے شخص سے تشبیہ دیتے ہیں، جو ایک طرف کو تو کشتی کھیے رہا ہے اور دوسری طرف دیکھ رہا ہے، اور اپنی کشتی کا رخ اسطرح سے قایم رکھ رہا ہے، کہ اس کے پچھلے حصے کو کسی ایسی شئے کی سیدھ میں رکھ رہا ہے، جو اس کے پیچھے ہے۔ اس مثال میں ائتلافی کڑی کا پتہ چلانا اور بھی مشکل ہے، اور اس سے بھی مشکل ڈاکٹر ہومز کے اس فقرے میں ہے، کہ کہانیاں ایک منہ سے دوسرے منہ تک جاتے ہیں، آگے کی نسبت پیچھے کی طرف زیادہ بڑھتی ہیں۔ یا مسٹر لویل جرمن زبان کے جملوں کی نسبت کہتے ہیں کہ ان میں ڈگمگانے اور پچھلے حصے کو آگے رکھ کر چلنے اور تحریر کے بعد

چند منٹ تک دیدبان کی پروا نہ کرنے کی عادت ہوتی ہے۔ جب ہلکے نیلے رنگ میں زنانہ مناسبت، اور بالکل سرخ میں مردانہ مناسبت بتائی جاتی ہے، تو یہ بات بالکل ایک معمہ معلوم ہوتی ہے، یا اگر میں ایک دوست سے ایک خاندان کا تذکرہ کرتے وقت یہ سنوں کہ ان سب کی آوازیں جاذب کاغذ کی مانند ہیں، تو اس کی تمثال اگرچہ فوراً الٹی محسوس ہو گی، مگر ہماری تحلیل کی انتہائی قوتوں کے بھی دسترس سے باہر ہو گی۔ اعلیٰ درجے کے شاعر ہمیشہ اس قسم کی تشبیہیں اور استعارے استعمال کرتے ہیں، جو قریبی بھی ہوتے ہیں، اور بعیدی بھی، اور جیساکہ ایمرسن کہتا ہے، کہ یہ نہایت پیارے انداز میں ہم کو اپنے ان مساکن میں آنے کی دعوت سے ایذا پہنچاتے ہیں جن میں گذر نہیں ہو سکتا۔

ان آخری مثالوں میں ہمارے لئے یہ فرض کرنا ضروری ہے، کہ مشابہ معروضوں میں ایک جزو مشترک ہے، اور اس کے دماغی قطعے نہایت شدت کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مگر اس کی فعلیت اس طرح سے علیحدہ نہیں رہتی، کہ علیحدہ نمایاں ہو جائے، اور ایسے مجرد تصور کا باعث ہو جس کا بین امتیاز ہو سکے۔ ہم نہایت ہوشیاری کے ساتھ تلاش بھی کریں، تو بھی اس پل کو نہیں دیکھ سکتے، جس کے ذریعے سے ہم ایک استحضار کے قلب سے دوسرے استحضار تک آتے ہیں۔ بعض دماغوں میں یہ طرز تغیر بہت ہی معمولی ہوتا ہے۔ اگر ہم اس میکانی اور کیمیاوی فرق کا پتہ چلا سکیں جو ایک دماغ کے افکار کو اتمام کامل کا عامل بنا دیتا ہے، اور دوسرے کو ہر قسم کی مشابہت کی جانب بلا کسی قید و قاعدہ کے دوڑاتا ہے، تو یہ ایک نہایت ہی اہم عضویاتی انکشاف ہو گا۔ اس بات کا اندازہ لگانا مشکل ہے، کہ ان آخرالذکر دماغوں میں عمل خود چھوٹے نقطوں میں کیوں مرکوز رکھتا ہے، اور دوسرے دماغوں میں یہ صبر کے ساتھ وسیع راستوں کو پر کر دیتا ہے۔ فرق جو بھی کچھ ہو مگر طبّاع اور معمولی ذہانت کے انسان کو یہی شئے جدا کرتی ہے، باب ۲۲ میں ہم کو اس بحث پر پھر گفتگو کرنی ہو گی۔

ائتلاف فکر ارادی ہیں

اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلاسل تمثل جدھر چاہتے ہیں اپنی مرضی کے مطابق منتقل ہو جاتے ہیں۔ کبھی عادت کے سیدھے سادے راستوں میں چلتے ہیں، کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں، یہ تو تخیل یا استغراق ہے، لیکن ہمارے تصورات کے مد و جزر کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ کوئی واضح غایت یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے۔ جرمن کہتے ہیں کہ ہمارا فکر کسی خاص غایت کی جانب ہوتا ہے۔ اب اس امر کا پتہ لگانا بہت ضروری ہے، کہ ایک غایت کے پیش نظر ہونے سے ہمارے تخیل کے سلاسل میں کیا تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضویاتی نقطہ نظر سے ہم کو مقصد کی یہ توجیہ کرنی ہوگی، کہ بعض خاص دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات خالص استغراق اور بے مقصد پردازیں نہیں ہوتے، بلکہ کسی مرکزی دلچسپی یا موضوع کے گرد گھومتے ہیں، جس سے اکثر تمثالیں مناسبت رکھتی ہیں، جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی قطعات سے باقی رہتی ہے، جن کو ہم نے فرض کیا ہے۔ ائتلافات مخلوط میں، جن سے ہم نے اب تک بحث کی ہے، معروض کے ان حصوں کی دلچسپی کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات بتدریج گھومتے رہتے ہیں، زیادہ تر ان کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے، جو ایک لمحے کے لئے ذہن پر مستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ی کو عام دلچسپی کا قطعہ فرض کریں اور معروض ا ب ج ذہن میں پیدا ہوں، اور ب کے ا اور ج کی نسبت

ی سے زیادہ ائتلافات ہوں، تو ب معروض کا دلچسپ اور محوری حصہ بن جائے گا اور اس کے علیحدہ موتلف پیدا ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی، خصوصاً اس وجہ سے کہ ی اور ڈ اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے اس کا ہیجان ڈ اور ج کو متاثر نہیں کرتا۔ مثلاً اگر میں بھوک کے عالم میں پیرس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے، کہ اس حالت میں پیرس کے ہوٹل اور بھٹیار خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔

لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں۔ اور یہ جس شئے کی ہم کو خواہش ہوتی ہے، یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں اس کے حصول کے متعین تمثالات کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں، تو، ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال ہو سکتا ہے، جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کر دیتی تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ مسائل کا حل ارادی فکر کی نہایت ہی خاص قسم ہوتی ہے۔ جہاں غایت فکر کوئی خارجی عمل یا منفعت ہوتی ہے، تو حل واقعی حرکی اعمال پر مشتمل ہوتا ہے مثلاً چلنا بولنا لکھنا وغیرہ۔ جہاں غایت کی ابتدائی منازل صرف تصوری ہوتے ہیں، مثلاً عمل کی جگہ متعین کرنا ہو تو اس کی طرف قدم بھی خیالی اٹھتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں ممکن ہے وسائل کی تلاش ایک نئی غایت بن جائے۔ یہ غایت بھی بالکل ایک نئی قسم کی ہوتی ہے، کیونکہ حصول سے قبل ہم کو اس کی نہایت ہی شدید خواہش ہوتی ہے، مگر اس کی نوعیت کچھ ایسی ہوتی ہے، کہ انتہائی خواہش کے باوجود بھی ہم کو اس امر کا کوئی بین تمثل نہیں ہوتا کہ یہ کیا ہے۔ اس قسم کی غایت ایک مسئلہ یا عقدہ ہوتی ہے۔

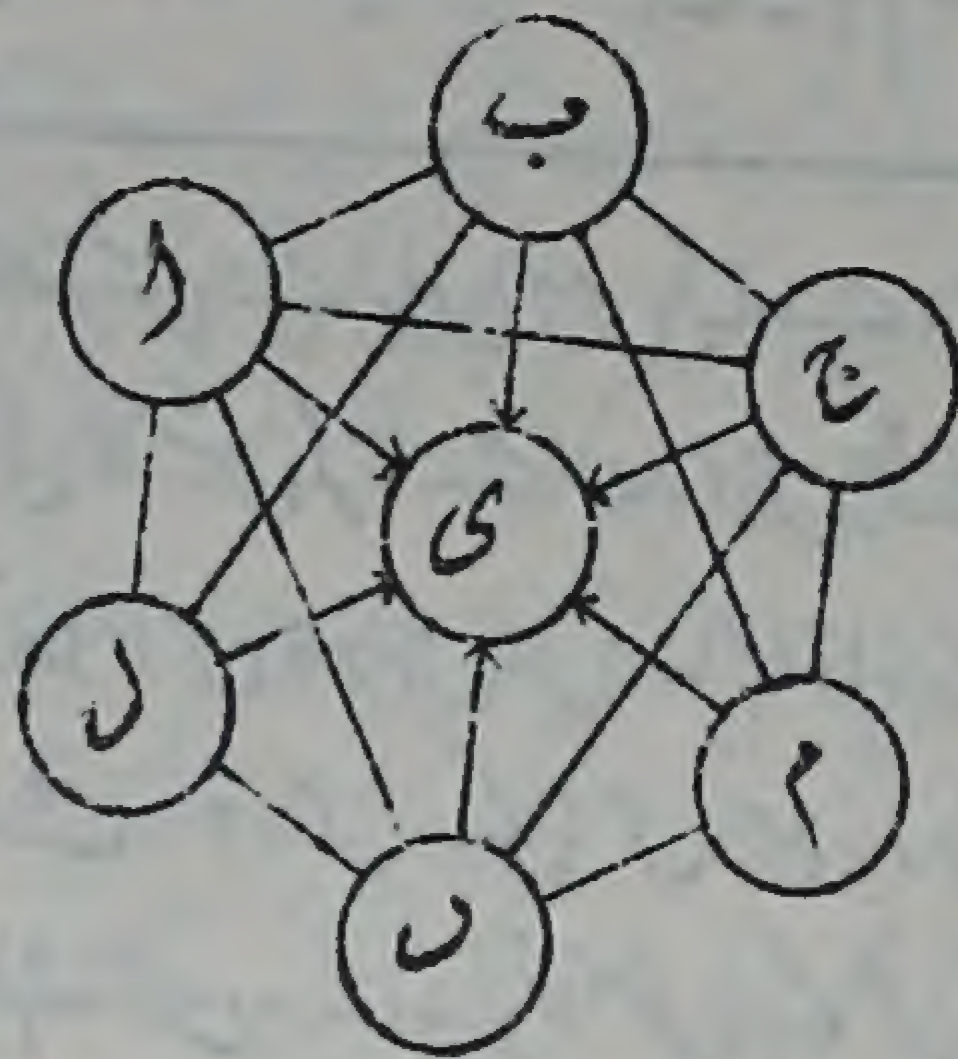
ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی بھولی ہوئی شئے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلے کے وجوہ بیان کرنا چاہتے ہیں، جو ہم نے یونہی

وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس جہت کی طرف زور دیتی ہے، جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے، لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح سے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے، جس طرح سے اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے۔ وقفہ محض خلا ہی نہیں ہوتا، بلکہ وہ گھٹتا ہوا خلا بن جاتا ہے۔ اگر ہم اس امر کی دماغی اصطلاحات میں توجیہ کرنا چاہیں، کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے، مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے، تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، کہ اس کے دماغی قطعے واقعاً مہیج ہو جاتے ہوں گے، لیکن تھوڑے سے اور تحت الشعوری طور پہ مہیج ہوتے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کرو، جو اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لیئے زور دیئے چلا جا رہا ہے، جو اس کے ذہن میں گذشتہ ہفتہ آیا تھا۔ خیال کے موتلف موجود ہیں۔ مگر خود خیال کا احیا کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے، کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعے کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آ کر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب الفاظ زبان سے نکلنے لگیں گے۔ لیکن ناکامی ہوتی ہے۔ وہ کونسی شئے ہے جس نے اخراج کو روک رکھا ہے، اور دماغی تہیج کو نہفتہ حالت سے واضح و بیّن حالت میں نہیں آنے دیتی۔ مگر ہم کو فلسفہ خواہش و لذت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے خفتہ ہیجان خود بخود شہاب کی طرح پھٹ جانے کا امکان رکھتے ہیں، مگر جن کو اور اسباب روکے یا دبائے رکھتے ہیں، ممکن ہے، تو ی ذہنی مہیج بن جائیں، اور خواہش کو متعین کریں۔ ہر قسم کے ذہنی استفسار حیرت جذبہ استعجاب کو کسی ایسی قسم کے دماغی اسباب سے منسوب کرنا چاہیئے۔ کسی بھولی ہوئی چیز کے یاد کرنے اور کسی مقصد کے وسائل کی جستجو کرنے میں بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر ہمارے تجربہ کا جزو بن چکی ہے، اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شئے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں، تو یہ

بہتر ہوگا، کیونکہ اس کے بعد ہم نامعلوم شئے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

بھولی ہوئی شئے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے، کہ بعض چیزیں موجود ہیں، اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور ہوتا ہے، کہ جب گذشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی، تو ہم کہاں تھے، اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آجاتا ہے، کہ یہ عام طور پر کسی سلسلے سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات مل کر ایک ٹھوس شئے نہیں بن جاتیں۔ کیونکہ ایک شئے مفقود ہے۔ اور ہم اس شئے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی۔ ہر جز سے ایسے ائتلافی تار دوڑتے ہیں، جو متعدد آزمائشی قیاسیات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اس لئے ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، اور یہ شعور سے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے ائتلاف ہو جاتا ہے، اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے ائتلاف ذہن میں آتے ہیں، تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے، جیسا کہ بچوں کو کھیلتے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے موتلفات کو ہم پکڑ لیتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو بتدریج یاد آتا ہے، کہ جب گذشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے، تو ہم دسترخوان پر تھے۔ اور اُسوقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا۔ اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرانسیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلاکسی ارادے کے اپنے خودرو اعمال سے پیدا ہوتے ہیں، جن سے ہم اچھی طرح واقف ہیں۔ ارادے کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے، کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں، ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظرانداز کردیئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے اردگرد جب توجہ اسی طرح سے منڈلاتی ہے، تو اس دوران میں موتلفات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں، کہ ان کے

عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے، اور عصبی موج اس حصے کی طرف بہ جاتی ہے، جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جونہی انتظاری اور تحت الشعوری خلش واضح و جلی احساس میں منتقل ہوتی ہے، ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔

اس کل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شئے فراموش ہو گئی ہے، فرض کرو کہ اس کا نام ی ہے اور جو واقعات اس کے ساتھ ابتداءً متعلق معلوم ہوتے تھے، فرض کرو ان کے نام اب ج ہیں، اور جو جزئیات بالآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتے ہیں ان کے نام ل ن دم ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے، جو اس واقعے کے خیال میں زیادہ تر

شکل نمبر ۴۴

عمل کرتا ہے، جس کا نام اس دائرے میں لکھا ہے۔ ی میں ابتداءً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہوگا۔ لیکن جونہی اب ج کے اعمال بتدریج ل و ن کی طرف آتے ہیں، اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے ی سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیروں سے ظاہر کیا گیا ہے، فوراً ی کو پوری طرح پر بیدار کر دیتے ہیں۔

ی میں ابتدا ہی سے جو تناؤ موجود تھا، اگرچہ وہ حد اخراج سے کم ہی کیوں نہ ہو، وہ غالباً اب ج کے ساتھ، اس امر کا تعین کرنے میں کہ ل م ن

بیدار ہوں شریک عمل ہے، ی کے تناؤ کے بغیر ممکن تھا کہ اس کے متعلقہ معروضات نسبتہً آہستہ جمع ہوتے۔ مگر جیساکہ اوپر کہا جاچکا ہے، معروضات ہمارے سامنے خود دماغی قوانین کے واسطے سے آتے ہیں اور مفکر کا ایغو صرف پاس ہی رہ سکتا ہے، تاکہ وہ ان کی اضافی قیمتوں کو سمجھے، اور ان میں سے بعض پر غور و فکر کرے، ان میں جو غیر متعلق معلوم ہوں ان کو نظر انداز کرے۔ مثلاً جب ہماری کوئی شئے کھو جاتی ہے، اور ہم کو براہ راست کوشش سے نہیں ملتی، بلکہ اس کے لئے ہمیں ان چیزوں کے آس پاس دیکھنا پڑتا ہے، جہاں کہ ممکن ہے یہ پڑی ہو، اور ہم کو یہ خیال ہو، کہ وہاں ممکن ہے ہماری نظر پڑجائے اسی طرح سے یہاں ہم اپنی توجہ کو اس نواح کو نہیں چھوڑنے دیتے، اور ہمیں یہ بھروسہ ہوتا ہے، آخر میں یہ ہم کو خود بخود ہی یاد آجائے گا۔[1]

[1] اس عمل کو ہابس سے بہتر کسی نے بیان نہیں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بعض اوقات ایک شخص اپنی گم شدہ چیز کی تلاش کرتا ہے، اور اس جگہ اور اس وقت سے جہاں کہ اس نے اس کو گم کیا تھا، اس کا ذہن ان تمام مقامات اور ان تمام اوقات کی طرف دوڑتا ہے، جن میں وہ اس کے پاس تھی۔ گویا وہ کوئی محدود مقام اور وقت دریافت کرنا چاہتا ہے، جس کے اندر تلاش کے عمل کو شروع کرے۔ پھر یہاں سے اس کے خیالات ان مقامات اور اوقات کی طرف دوڑتے ہیں، اور یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں، کہ کس عمل سے یا کس موقع پر یہ گم ہوئی۔ اس کو ہم یاد کرنا، یا ذہن میں لانا کہتے ہیں۔ بعض اوقات ایک شخص ایک متعین جگہ جانتا ہے، جس کے حلقے میں اس کو ڈھونڈنا ہوتا ہے۔ اور پھر اس کے خیالات اس کے تمام حصوں پر اس طرح سے دوڑتے ہیں، جس طرح سے کوئی شخص ایک کمرے میں کسی قیمتی پتھر کو تلاش کے لئے جھاڑ دیتا ہے، یا ایک کتا کھیت میں چکر لگاتا پھرتا ہے، یہاں تک وہ بو پالیتا ہے، ایک آدمی ایک گت کے شروع کرنے سے پہلے حروف تہجی پر سے گذر جاتا ہے۔

اب ایک ممیز غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ صورت ہوتی ہے، جو شکل بالا میں ا، ب، وج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے، جو ذہن کو منتقل کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف اس قدر ہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دے کر رد کر دیتی ہے، اور بعض کو مفید و کارآمد سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو میں رکھتی ہے، ان آخر الذکر قیاسات کی مثال ل م ن کو سمجھو۔ ان کا تہیج جمع ہو کر ی کی طرف خارج ہوتا ہے، جس کا تہیج ذہنی حلقے میں عقدے کے حل کے مرادف ہے۔ اس میں اور گذشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے، کہ اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی ہیم ہیجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں، جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہو۔ جب ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہمیں یہ ضرور فرض کرنا چاہیئے کہ نام کا مرکز اس خاص احساس شناخت کی بدولت جو ہم کو یاد آنے کے وقت ہوتا ہے، شروع ہی سخت تناؤ کی حالت میں ہوتا ہے، یہاں پر خیال کا حجم اس شئے کی انتہائی مقدار معلوم ہوتا ہے، جس کا ہمارا ذہن پہلے سے پتہ لگالیتا ہے۔ یہ فوراً اس خانے کو پر کر دیتا ہے، جو گویا کہ اس کی شکل کے مطابق بنا ہوتا ہے۔ یہ بالکل قرین فطرت معلوم ہوتا ہے کہ خالی خانے کے احساس، اور جو شئے اس خانے کو پر کرتی ہے، اس کے احساس کو ایک ہی عصبی قطعے سے منسوب کریں، جس کے تہیج کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس کسی مسئلے کے حل کرنے میں اس امر کی معرفت کہ ہمیں وہ وسائل دستیاب ہو گئے ہیں، جن سے غایت حاصل ہو سکتی ہے، بہت کم فوری ہوتی ہے۔ یہاں جس بات کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے، وہ اس کے ان چیزوں کے ساتھ علائق ہوتے ہیں، جن کو ہم پہلے سے جانتے ہیں۔ اس کو یا تو علّی تعلق ہونا چاہیئے یا یہ معلول ہونا چاہیئے یا اس میں کوئی ایسا وصف ہونا چاہیئے، جو دونوں میں مشترک ہو یا اس کو متلازم ہونا چاہیئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے ہی ہم اس کے

متعلق بہت کچھ جانتے ہیں (دیکھو باب ۹) یا بہ الفاظ مسٹر ہاگسن ایک معنی کرکے ہم پہلے سے یہ جانتے ہیں کہ ہم کس شئے کو پانا چاہتے ہیں، اور ایک اعتبار سے ہم اس سے ناواقف ہوتے ہیں۔ ہمارا یہ وجدان کہ جو تصور آئیں گے ان میں ایک آخرکار وہ ہوگا جس کی ہم کو تلاش تھی، اس بنا پر ہوتا ہے کہ ہم یہ شناخت کر لیتے کہ اس کے علایق بعینہ وہی ہیں جو ہمارے ذہن میں تھے اور ممکن ہے، اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے ہر شخص واقف ہوتا ہے، کہ معروض ممکن ہے اس کے ذہن کے سامنے کچھ نہ کچھ دیر رہا ہوگا، جب تو ہی اور امور سے اس کے تعلقات کا ادراک ہوتا ہے۔ مسٹر ہاگسن کے بیان کا پھر اقتباس کرتے ہیں۔

"ارادی حافظہ اور استدلال کا طریق عمل مشترک ہوتا ہے۔ ..... لیکن استدلال حافظے میں ان تمثالات کا باہم مقابلہ کرنے، اور ان پر حکم لگانے کے فعل کو زیادہ کر دیتا ہے ..... حافظے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خلا کو ایسی تمثال سے پر کر دے، جس سے پہلے کسی خاص وقت میں یہ پُر تھا۔ استدلال اس کو ایسی تمثال سے پر کرنا چاہتا ہے جو ماقبل اور مابعد کی تمثالات سے زمانی ومکانی علائق رکھتی ہو۔

یا اگر اس کو اس سے نسبتہً واضح زبان میں بیان کیا جائے، تو یوں سمجھو کہ استدلال اس کو ایسی تمثال سے پر کرنا چاہتا ہے جو خلا کے ان معطیات سے خاص قسم کے منطقی علائق رکھتی ہو، جنھوں نے اس کو شروع میں پر کر رکھا تھا۔ نسبت کے صفحہ کے اس طرح سے سادہ ہونے کا احساس قبل اس کے کہ اس شئے کی جس سے نسبت ہے، ہم کو مادی کیفیت کا احساس ہو، اس شخص کو ہرگز تعجب میں نہیں ڈال سکتا جس نے باب ۹ کا مطالعہ کیا ہے۔

اخباری معموں کے حل کرنے سے لیکر اور کسی سلطنت کی سیاست کے متعین کرنے تک، اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم دماغی نوعیت کے قوانین پر اعتماد کرتے ہیں، کہ وہ خود بخود ذہم میں صحیح تصور پیدا کر دیں گے۔

"ہم کو اس پر جو کچھ دسترس ہوتی ہے وہ اس کوشش کی بدولت ہوتی ہے، جو ہم المناک اور خالی درز کو شعور میں باقی رکھنے کے لئے کرتے ہیں...... دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ ارادے میں تمثالات کے احیا کرنے کی قوت نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ صرف ان تمثالات میں سے جن کو اتمام خودرو پیش کرتا ہے، بعض کو انتخاب کرتا ہے، اور بعض کو رد کرتا ہے۔ مگر جس سرعت کے ساتھ یہ انتخاب عمل میں آتا ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اتمام خودرو کے انداز سے انسان واقف ہوتا ہے، اس سے عمل استدلال بظاہر ایسی تمثالات کو پیدا کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، جو غرض کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم نہ تو ان کو اس سے پہلے کہ وہ ہمارے سامنے آئیں دیکھ سکتے ہیں اور نہ ہم ان کو دیکھنے سے پہلے طلب کر سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر قسم کا استدلال اپنی سادہ ترین شکل میں توجہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔"

مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا ہماری اغراض کے لئے چنداں ضروری نہیں۔ علمی و حکمی تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعے کو لے کر اس کی علت معلوم کرنا چاہتا ہے۔ یا ایک مفروضے کو لے کر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ کو اپنے ذہن میں الٹتا پلٹتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا متلف اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں کوئی عادتی ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے، آخر کار ایک ایسا بھی پیدا ہو جاتا ہے، جس کو وہ پہچان لیتا ہے، کہ مجھے اس کی ضرورت تھی۔ مگر ممکن ہے کہ اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جا سکتا، جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو۔ لیکن تحقیق اور یادداشت دونوں میں ائتلافات کے جمع ہو جانے اور معمولی طریقوں کے اختیار کرنے سے ممکن ہے، ترقی نسبتہً سرعت کے ساتھ ہو جائے۔ مثلاً کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم دیدہ و دانستہ ایسے چند واقعات پر اجمالی نظر ڈال جائیں، جن کے ساتھ اس کے متعلق ہونے کا گمان ہو، اور یہ امید کہ

جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا، اس خیال کے احیا میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں سے کہ ممکن ہے کہ یہ گذرا ہو۔ یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائیں، جن سے ہم نے اس کی بابت گفتگو کی ہو، یا ان کتابوں کا بتدریج خیال کریں جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں۔ اگر ہم کسی شخص کے یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، تو ہم سڑکوں یا گلیوں یا پیشوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی سا جزو تو اس واقعے کے ساتھ ائتلاف رکھتا ہوگا، جس کی ہم کو ضرورت ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دینے میں ممد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جزو کبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ حکمی تحقیق کے اس جمع موتلفات کے طریقے کو "مل" نے مرتب کیا ہے، اور ان کا اختیاری تحقیق کے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں طریقہ طرد طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف الوصف بالوصف۔ ان طرق کی یہاں کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جا سکتی۔ ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں، اور ان فہرستوں پر غور کرنے سے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے۔ لیکن یہ طریقے تحقیق کے راستے صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود انھیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی قطعات خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں، اور جب تک یہ صحیح راستے تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ بیشتر صحیح راستے پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر، ہم اس کی وجہ نہیں بتا سکتے ...... یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف سے ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں امثلہ کی فہرست بھی تیار کرتے ہیں، اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چند ایسے

واقعات کو جو اس واقعے سے مشابہ ہوں، جس کی علت ہم کو معلوم کرلی ہے، اس وقت تک ہم ایک فہرست کی صورت میں کیونکر جمع کرسکتے ہیں، جب تک یہ ایک دوسرے کی طرف ائتلاف مشابہت کے ذریعے سے ذہن کو منتقل نہ کردیں۔

مشابہت کوئی اساسی قانون نہیں ہے

میرے نزدیک اول تو خود دسلاسل فکر اور پھر ارادی سلاسل فکر کی یہی تحلیل ہوسکتی ہے۔ یہ بھی بتادینا ضروری ہے، کہ جو معروض یاد آتا ہے، اس کو اس معروض کے ساتھ، جس نے اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہوسکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے، کہ ایک شرط پوری ہوجانی چاہیے۔ جو معروض مٹتا ہے، اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیے، جس کے بعض عناصر بذریعۂ عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اور اقسام کی طرح سے ائتلاف مشابہت میں بھی واسطۂ علّی ہوتی ہے۔ معروضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے، خود اس میں کوئی ایسا واسطۂ علّی نہیں ہوتا، جو ہم کو ایک سے دوسرے کی طرف لے جائے۔ عام مصنفین کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے مساوی اور اس سے علیحدہ خود ایک عامل ہو، اور اس کی طرح معروضات کو ذہن کے سامنے لاسکتی ہو۔ یہ بات ہماری سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی، جب تک دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا، کہ یہ عالم طبیعی و عالم ذہنی میں کسی شئے کی پیدائش کا باعث ہوسکتی ہے۔ یہ ایک اضافت یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعے کے بعد محسوس کرتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح اس کو

برتری فاصلہ ظرف منظر دف جو ہر عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

باایں ہمہ بہت سے قابل مصنف صرف اسی امر پہ اصرار نہیں کرتے کہ ائتلاف مشابہت ایک علٰحدہ اساسی قانون ہے بلکہ وہ اسی کو بہت زیادہ اساسی قانون کہتے ہیں اور ائتلاف مقارنت کو بھی اسی سے اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا استدلال حسب ذیل ہے۔ جب موجودہ ارتسام ا اپنے سابقہ مقارن مؤتلف ب کے تصور ب کو بیدار کرتا ہے، تو یہ اس صورت کے سوائے کیونکر ہو سکتا ہے، کہ اس نے پہلے اس کے سابقہ وقوع کی تمثال اکو نہ بیدار کر دیا۔ یہ شئے براہ راست ب سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے عمل بجائے اس کے کہ ا۔ ب ہو، ا۔ا۔ب ہوتا ہے۔ اب ا اور ا۔ باہم مشابہہ ہیں اس لئے مقارنت سے اس وقت تک کوئی ائتلاف نہیں ہو سکتا جب تک پہلے ائتلاف مشابہت نہ ہو۔ اس ذیل میں سب سے اہم بات یہ فرض کی گئی ہے کہ ذہن میں داخل ہوتے وقت ہر ارتسام کے لئے اپنے گذشتہ وجود کی تمثال کو اس روشنی میں تازہ کرنا لازمی ہے، جس میں کہ اس کا ادراک یا فہم ہوتا ہے، اور جس کے واسطے سے یہ ذہن کے دوسرے معروضات سے تعلق قائم کرتا ہے۔ اس بات کو عام طور پر فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے، تو اس کے لئے کوئی عمدہ وجہ دستیاب ہونی مشکل ہے۔ یہ بات سب سے پہلے اس وقت ہمارے سامنے آئی تھی جب ہم باب ۲ میں افیزیا اور ذہنی کوری پر تبصرہ کر رہے تھے۔ مگر اس وقت ہم نے جتنا غور کیا تھا، سمعی اور بصری حسوں کی سمعی بصری تمثالات سے تعبیر کرنے کی کوئی ضرورت معلوم نہ ہوئی تھی۔ اس کے برعکس اس وقت یہ بات طے ہو گئی تھی کہ سمعی حسوں کو ہم صرف اسی حد تک سمجھتے ہیں جس حد تک کہ یہ غیر سمعی تمثالات کو بیدار کرتی ہیں، اور بصری حسوں کو اس تک سمجھتے ہیں، جس حد تک کہ یہ غیر بصری تمثالات کا احیا کرتی ہیں۔ حافظہ استدلال و ادراک کے باب میں یہی مفروضہ

پھر ہمارے سامنے آئے گا، اور پھر اس کو بے بنیاد کہہ کر رد کر دینا ہوگا۔ حسی عمل اور
اور تصوری عمل اغلباً ایک قطعوں میں ہوتے ہیں۔ جب خارجی ہیجی آتا ہے، اور
یہ قطعے حس اسے مرتعش ہوتے ہیں تو ان کا اخراج ب کی جانب اسی قدر
براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے، جس قدر کہ اس وقت جب کوئی
خارجی ہیجی نہیں ہوتا، اور یہ صرف تصور اسے مرتعش ہوتے ہیں۔ یہ کہنا کہ عمل
ان راستوں میں صرف نسبتہً کمزور عمل اکے ذریعے سے پہنچ سکتا ہے، بالکل
یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ ہمیں سورج کے دیکھنے کے لئے شمع کی ضرورت ہوتی
ہے۔ میرے نزدیک تو اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ کمزور و ضعیف عمل
قوی عمل کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ لہذا میرا خیال یہ ہے کہ یہ مصنف قطعاً
غلطی پر ہیں۔ یہ حضرات اکے ساتھ اکے موجود ہونے کا صرف ایک ثبوت
ایسا پیش کرتے ہیں، جو ذرا کسی قدر جی کو لگتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ بعض اوقات
ایسا ہوتا ہے کہ ا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم اس سے آشنا ہیں، مگر اس کے
کسی گذشتہ مقارن کا خیال آنے سے قاصر رہتا ہے۔ آگے چل کر ایک باب میں
میں اس واقعہ سے بھی بحث کروں گا۔ یہاں میں صرف یہی کہنے پر اکتفا
کرتا ہوں، کہ مسئلہ زیر بحث کے لئے یہ ثبوت قطعی نہیں معلوم ہوتا۔ اور میرا
اس واقعے کے باوجود بھی یہی خیال ہے، کہ ہم وجود یا مسلسل ارتسامات کا
ائتلاف ہی ایک اساسی قانون ہے۔

ائتلاف میں تقابل کو بھی ایک مستقل عامل قرار دیا گیا ہے، مگر ایسے
معروض کے احیار کی، جو اس کا، جو پہلے سے ہمارے ذہن میں ہے متقابل
ہو، ہمارے اصول کے مطابق اچھی طرح سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ حقیقت تو
یہ ہے موجودہ زمانے کے تمام مصنف اس کی یا تو ائتلاف مشابہت میں
تحویل کر دیتے ہیں، یا ائتلاف مقارنت میں۔ تقابل میں جنسی مشابہت ہمیشہ
مسلم ہوتی ہے۔ صرف ایک جنس کے دو انتہائی نمونوں میں تقابل ہوتا ہے۔
شلاً سیاہ و سفید میں، نہ کہ سیاہ و ترش میں یا سفید اور خار دار میں۔ جن آلات
کے ذریعے سے باہم مشابہ تصوروں کا احیار ہوتا ہے، ان سے مخالف

مشابہ تصورات کا بھی احیار ہو سکتا ہے اور ان کے مابین درمیانی تصوروں کا بھی۔ علاوہ بریں تقابلوں کی زیادہ تر تعداد زبان میں جوڑوں کی شکل میں ہوتی ہے، مثلاً بچہ بڈھا موت وحیات، غریب وامیر وغیرہ اور بقول ڈاکٹر بین یہ ہر شخص کے حافظے میں ہوتے ہیں۔

مجھے یقین ہے، کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہوگا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضویات سے ہو کر گذرتا ہے۔ احیار کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے، جب علمائے عضویات ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ تک ان انعکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے، جن کو ہم نے محض افتراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے یہ دن کبھی آئے ہی نہیں۔ جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے، اس تک ہم اس تحلیل سے پہنچے ہیں، جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں کی گئی ہے۔ اور اس کو ہم نے محض تمثیلاً دماغ تک وسعت دے دی ہے۔ بایں ہمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علّی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب دماغی عضویات پر مبنی ہے، ایک قطعی ومحکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی، دماغی امکانات کے حلقے میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ دماغی ریشوں میں ایسی بے قراری ہوتی ہے، جیسی کہ ان کے لئے ضروری ہے، تو یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہوگا۔ اور یہ جلد خارج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لمحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہے گی، جس سے ہم نہ یرک ترین انسان کے مشابہ ائتلاف کے تلون کی ایک پوری میکانکی شکل تیار کر سکیں گے۔ خوابوں کے مطالعے سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت، خفتہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ صرف چند ہی قابل گذر ہوتے ہیں، نہایت ہی عجیب وغریب قسم کے سلاسل

واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تموج اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ جلتے ہوئے کاغذ میں سے شعلے۔ جہاں حالت غذائی راستہ پیدا کر دیتی ہے تموج بہہ نکلتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کہیں نہیں۔

توجہ مشتاق اور ارادے کے اثرات باقی رہ جاتے ہیں۔ یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مضبوطی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں، ان پر زور دے کر اور ان میں مصروف رہ کر، یہ اپنے ہوتلفات کو ایسا کر دیتے ہیں، کہ صرف وہی متہیج ہوتے ہیں۔ میکانکی نفسیات کے مخالف ائتلاف سے بحث کرتے وقت کسی چیز کو اگر اپنا ملجا و ماویٰ بنا سکتے ہیں، تو اب وہ یہی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور جتنی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات اب تقریباً پایۂ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بنا پر ہوتی ہیں۔ توجہ فعلی اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے دوسری جگہ بیان کی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رو ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے، تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت کے بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعے میں سے جن کو ائتلافی مشنری ذہن میں داخل کرتی ہے، انتخاب تک محدود ہے۔ اگر یہ ان پر زور دے سکتا ہے، یا ان کو قوت بخش سکتا ہے، یا ان میں سے کسی کو آدھے سکنڈ سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے، تو گویا یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ آنے والے ائتلافات کو متعین کرتا ہے، جو اس تصور کے گرد گھومیں گے جس پر اس نے زور دیا تھا۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان کی روش فکر کو متعین کرتا ہے، تو اس کے افعال کو بھی متعین کرے گا۔

ائتلاف کے متعلق تاریخ آرار

اس باب کے ختم کرنے سے قبل اگر ائتلاف کے متعلق، تاریخ آرار پر ایک نظر ڈال لی جائے تو مناسب ہو گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کا ذہن

توجیہ کے واقعات اور اصول دونوں تک پہنچ گیا تھا۔ مگر اس نے اپنے خیالات کو پھیلایا نہیں۔ ہابس کے زمانے تک اس بحث پر خاص طور سے کسی نے قلم نہیں اٹھایا۔ تسلسل افکار و خیالات کو متعین مسئلے کی صورت میں سب سے پہلے ہابس نے پیش کیا، وہ اپنی کتاب لیوتھین کے باب ۳ میں مندرجہ ذیل عبارت لکھتا ہے۔

"نتیجے یا افکار کے سلسلے سے میری مراد خیال کا یکے بعد دیگرے وہ تسلسل ہے، جس کو الفاظ کے بیان سے ممتاز کرنے کیلئے ذہنی بیان کہتے ہیں۔ جب انسان کسی شئے کے متعلق خیال کرتا ہے، تو اس کے متعلق اس کا دوسرا خیال اس قدر سرسری نہیں ہوتا، جتنا کہ یہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ ہر خیال کے بعد اندھا دھند کوئی اور خیال نہیں آجاتا۔ مگر جس طرح سے ہمیں کوئی ایسا تمثل نہیں ہوتا، جس کی پہلے ہمیں جزواً یا کلیتہً حس نہ ہو چکی ہو اسی طرح ایک تمثل سے دوسرے تمثل کی طرف کوئی تغیر نہیں ہوتا، جس کے مثل حواس میں تغیر نہ ہو چکا ہو۔ اس کا سبب یہ ہے۔ تمام تخیل حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے اندر واقع ہوتی ہیں، اور یہ ان کی باقیات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس میں ہو چکتی ہیں۔ جو حرکتیں جس ترتیب کے ساتھ حس میں ہو چکی ہیں وہی اس ترتیب کے ساتھ حس کے بعد بھی ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ جب اول الذکر اپنی جگہ لینے اور غالب ہونے کے لئے لوٹتی ہیں، تو آخر الذکر بھی اس مادہ کے ایک ہونے کی وجہ سے جو حرکت کرتا ہے، ان کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں، اس طرح سے جس طرح پلین ٹیبل پر پانی اسی طرف کو جھک جاتا ہے، جس طرف انگلی کا رخ ہوتا ہے۔ مگر حس میں کسی شئے کے اور راک کے بعد کبھی تو اس کے بعد ایک شئے ہوتی ہے، اور کبھی دوسری اور رفتہ رفتہ یہ ہو جاتا ہے، کہ تمثل میں بھی ایک تمثل کے بعد اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ اس کے بعد ہم کو کس شئے کا تمثل ہوگا۔ صرف اس قدر یقینی ہوتا ہے کہ یہ کوئی ایسی شئے ہوگی جو اس کے بعد پہلے بھی کبھی نہ کبھی آچکی ہوگی۔ یہ سلسلہ فکر یا ذہنی بیان دو طرح کا ہوتا ہے۔ اول تو وہ ہوتا ہے، جس میں ارادہ و نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور یہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ اس میں

کوئی ایسا جذبی خیال نہیں ہوتا جو بعد میں آنے والوں پر اپنے کسی خواہش کی غایت یا مقصد ہونے یا کسی دوسرے جذبہ کی غایت ہونے کے لحاظ سے حکومت کرے اور ان کا رہبر ہو...... دوسرا انسبتہً مستقل ہوتا ہے، کیونکہ اس کو کوئی خواہش یا غرض منضبط رکھتی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزوں کا اثر بہت قوی ہوتا ہے، جن سے ہم ڈرتے ہیں، یا جن کی ہمیں خواہش ہوتی ہے یا یہ اگر زائل بھی ہوتا ہے تو بہت ہی ذرا سی دیر کے لئے۔ یہ بعض اوقات اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ہماری نیند میں مخل ہوتا ہے۔ خواہش سے کسی ایسے وسیلے کی طرف خیال جاتا ہے، جس کے متعلق ہم پہلے یہ دیکھ چکے ہوتے ہیں کہ اس سے اس قسم کا نتیجہ مرتب ہوتا ہے، جیسی اس وقت ہمیں ضرورت ہے۔ اور پھر اس وسیلے سے اس کے وسائل کی طرف خیال جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر کار ہم کسی ایسے وسیلے تک پہنچ جاتے ہیں، جس کا آغاز خود ہماری قوت سے ہوتا ہے۔ اور چونکہ ارتسام کی بڑائی اور اہمیت کی وجہ سے غایت اکثر ذہن میں آتی ہے، اس سے اگر ہمارے خیالات ادھر ادھر بھٹکنے لگتے ہیں، تو وہ بہت ہی جلد راہ راست پر آجاتے ہیں۔ اس بات کو حکمائے سبعہ میں سے ایک نے مشاہدہ کرکے انسانوں کو یہ نصیحت کی تھی، جو اب بہت پرانی ہو گئی ہے، کہ آخر پر نظر رکھو، یعنی اپنے تمام افعال میں اس طرف کثرت سے نظر رکھا کرو، کہ غایت تمہاری کیا ہے، کیونکہ ایسی شئے سے تمہارے خیالات اس کے حصول کی طرف مبذول ہوں گے۔

منضبط افکار کے سلاسل دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول تو وہ جس میں معلول یا غایت کا تمثل ہوتا ہے، اور ہمیں علل یا وسائل کی تلاش ہوتی ہے۔ یہ سلاسل انسان وحیوان میں مشترک ہیں۔ دوسری قسم کے سلاسل وہ ہوتے ہیں جن میں ہم کسی شئے کا تمثل کرکے ان تمام اثرات پر غور کرتے ہیں، جو اس سے مرتب ہو سکتے ہیں یعنی ہم اس پر تدبر کرتے ہیں کہ اگر ہمیں یہ مل جائے تو ہم اس کا کیا کر سکتے ہیں۔ اس قسم کے سلاسل کی میں نے انسان کے علاوہ اور کسی جاندار میں کبھی کوئی علامت نہیں پائی ہے۔ کیونکہ اس قسم کا استعجاب کسی ایسے جاندار کو ہونا بہت ہی مشکل ہے، جس میں اشتہائی وشہوانی جذبات کے علاوہ

اور جذبے ہوں ہی نہیں، مثلاً بھوک پیاس جنسی خواہش اور غصہ۔ خلاصہ یہ کہ بیان ذہنی جب ایک غایت کے تحت عمل کرتا ہے، تو یہ تلاش یا قوت اختراع کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا، جس کو لاطینی Sagacitus (دقت حواس) اور Sollertia (تیزی فہم) کہتے تھے، جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی موجودہ یا گذشتہ معلول کی علتوں کی تلاش کی جائے، یا کسی موجودہ یا گذشتہ علت کے معلولوں کی تحقیق کی جائے۔

اس کے بعد اس کے متعلق سب سے اہم عبارت ہیوم کے یہاں ملتی ہے "چونکہ تمثل تمام سادہ تصوروں کو علیحدہ کر سکتا ہے اور پھر ان کو جس شکل میں چاہے متحد بھی کر سکتا ہے، اس لئے اگر اس قوت کی رہبری و رہنمائی کسی ایسے عام اصول سے نہ ہو، جس سے اس کا عمل ہمیشہ یکساں ہو سکے، تو اس کا عمل سخت ہی نا قابل فہم معلوم ہو گا۔ اگر تصورات بالکل غیر مربوط ہوتے تو پھر ان میں صرف اتفاق ہی سے کبھی ربط پیدا ہو سکتا۔ اور یہ ناممکن ہے کہ وہی سادہ تصور باقاعدہ پیچیدہ مرکب بن جایا کریں (جیسا کہ عموماً ہوتا ہے) بغیر اس کے کہ ان کے مابین کوئی رشتہ ارتباط یا ائتلافی کیفیت ہو، جس سے ایک تصور فطرۃً دوسرے تصور کو داخل کر دیتا ہو۔ تصورات میں اس اتحاد پیدا کرنے والے اصول کو لازمی ربط خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اس کا تمثل سے پہلے ہی ارتفاع کر دیا گیا ہے۔ نہ ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اس کے بغیر ذہن دو تصوروں کو ملا نہیں سکتا، کیونکہ اس استعداد سے زیادہ تو کوئی شئے آزاد ہوتی نہیں۔ بلکہ ہمیں اس کو خفیف قوت سمجھنا چاہیے، جو عموماً غالب آتی ہے اور اس امر کی علت ہوتی ہے کہ اور چیزوں کے ساتھ زبانیں کیوں ایک دوسرے کے اس قدر مطابق ہوتی ہیں۔ فطرت ہر ایک کو یہ بتا دیتی ہے کہ وہ سادہ تصور کون سے ہیں، جن کے اندر ایک پیچیدہ تصور میں متحد و مجتمع ہونے کی سب سے زیادہ قابلیت ہوتی ہے۔ جن اوصاف سے یہ ائتلاف پیدا ہوتا ہے، اور جن سے ذہن اس طرح سے ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے، وہ تین ہیں مشابہت، مقارنت زمان و مکان اور علت و معلول"۔

میرے نزدیک یہ ثابت کرنا تو بہت ضروری نہیں ہے کہ یہ اوصاف

تصورات میں ائتلاف پیدا کر دیتے ہیں، اور ایک تصور کے سامنے آنے پر فطری طور پر دوسرے تصور کو داخل کر دیتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے فکر کے دقت اور تصورات کی مستقل گردش میں ہمارا تمثل آسانی کے ساتھ دوسرے تصور کی طرف جس سے کہ پہلے کو مشابہت ہوتی ہے، دوڑتا ہے، اور صرف یہ وصف ہی تخیل کے لئے کافی رشتہ، ارتباط و تعلق ہوتا ہے۔ نیز یہ امر بھی ظاہر ہے، کہ چونکہ حواس کو اپنے معروضات کے بدلنے میں یہ لازمی ہوتا ہے کہ ان کو با قاعدہ طور پر بدلیں، اور جب وہ آس پاس ملیں تو ان کو لے لیں، اسی طرح تمثل کو بھی عرصۂ دراز کی عادت کی بنا پر یہی طریقہ فکر اختیار کرنا پڑتا ہے، اور اس کو بھی اپنے معروضات کے تعقل میں زمان و مکان پر سے گذرنا پڑتا ہے۔ ربط علت و معلول کے رشتہ سے پیدا ہوتا ہے۔ آگے چل کر ہمیں اس پر نظر غائر ڈالنے کا موقع ملے گا، اس لئے یہاں ہم اس پر زور نہیں دیتے۔ یہاں صرف اس قدر بتا دینا کافی ہے، کہ ایسا کوئی رشتہ نہیں ہے، جو تخیل میں اس سے زیادہ قوی ربط پیدا کرتا ہو، اور جس سے زیادہ سہولت کے ساتھ ایک تصور دوسرے کا احیاء کر دیتا ہو، جتنا کہ رشتہ علت و معلول ہے ...... لہذا ہمارے سادہ تصورات میں یہ اصول اتحاد ہیں، اور تمثل میں یہ اس لازمی ربط کی جگہ لیتے ہیں جس سے یہ ہمارے حافظے میں متحد ہوتے ہیں۔ یہاں بھی ایک قسم کا جذب ہوتا ہے، ایسا جذب جس کے عالم ذہنی میں ایسے ہی عجیب و غریب نتائج ہوں گے جیسے کہ جذب کے عالم طبعی میں ہیں، اور یہ بھی اتنی کثیر و مختلف اشکال میں ظاہر ہو گا۔ اس کے نتائج ہر جگہ نمایاں ہوتے ہیں۔ مگر اس کی علتوں کے متعلق یہ ہے، کہ وہ بیشتر نامعلوم ہیں۔ اور ان کی فطرت انسانی کے ابتدائی اوصاف میں تحویل کرنی ہو گی، جن کی توجیہ کا میں مدعی نہیں ہوں۔"

لیکن ہیوم نے بھی ہابس کی طرح سے ان نتائج کی تحقیق نہیں کی، جن کا کہ وہ تذکرہ کرتا ہے، اور تصور ائتلاف کے عام کرنے اور ایسا باقاعدہ مذہب بنانے کا کام ہارٹلی اور جیمس مل کا حصہ تھا، جو محض ائتلاف تصورات کی بنیاد پر قائم ہو۔ ان مصنفوں نے ذہن کے تمام بڑے اعمال و افعال میں

تصور ائتلاف کی چھان بین کی۔ ذہن کی تمام استعدادوں سے ان کے فرائض چھین لئے گئے اور ان سب کا کام ائتلاف تصورات کے سپرد کر دیا گیا چنانچہ پرسیٹلی کہتا ہے۔

"ہر شخص کو جیسا کچھ کہ وہ ہے، ویسا بنانے کے لئے اس ایک قانون کے ساتھ زندگی کے علاوہ اور کسی شئے کی ضرورت نہیں...... ہماری ذہنی لذات و آلام ہی نہیں بلکہ حافظہ تمثل ارادہ استدلال اور ہر قسم کا ذہنی تاثر و عمل ائتلاف تصورات کی محض مختلف شکلیں یا صورتیں ہیں"

ایک مشہور فرانسیسی عالم عضویات ایم ربٹ ہیوم نے جو قانون ائتلاف کا قانون کشش ثقل سے مقابلہ کیا ہے، اس کا اعادہ کرتے ہیں، اور پھر یہ کہتے ہیں کہ:-

"یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یہ انکشاف اس قدر بعد میں ہوا ہے۔ بظاہر اس سے زیادہ کوئی بات سادہ معلوم نہیں ہوتی کہ قانون ائتلاف ہماری ذہنی زندگی کا فی الحقیقت ایک اصلی و اساسی مظہر ہے۔ یعنی یہ ہمارے تمام افعال کی تہ میں مضمر ہوتا ہے، اس کے اندر کوئی استثنا نہیں ہے۔ اس کے بغیر خواب خیالی پلاؤ، تصوفی وجد اور مجرد سے مجرد استدلال کوئی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے خارج کر دینے کے معنی خود فکر کے خارج کر دینے کے ہوں گے۔ با ایں ہمہ کسی قدیم مصنف کی اس تک رسائی نہیں ہوئی، کیونکہ کوئی شخص سنجیدگی سے اس امر کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ارسطو اور رواقیہ کے یہاں کہیں کہیں جو چند سطور ملتی ہیں، وہ اس موضوع کے متعلق ایک نظریہ یا واضح خیال کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ربط تصورات پر غور و فکر کی ابتدا کو ہابس ہیوم اور ہارٹلی سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ نفسی افعال کے متعلق اس اساسی قانون کا انکشاف بہت سے امور اور انکشافات کے مشابہ ہے۔ بس بات اتنی ہے کہ یہ بہت بعد میں ہوا ہے، اور اس قدر سادہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہم کو اس کی سادگی پر حیرت ہو تو کچھ تعجب نہیں"

غالباً یہ دریافت کرنا بے محل نہ ہو گا کہ کس اعتبار سے یہ طریق توجیہ

استعدادات کے مروجہ نظریہ پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہ دستور سب سے زیادہ عام ہے کہ ذہنی مظاہر کو چند اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ جو مختلف ہوتے ہیں ان کو علیحدہ کر لیا جاتا ہے، اور جو ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں، ان کو اکھٹا کر کے ایک مشترک نام سے موسوم اور ایک ہی علت سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اسیطرح سے ہم نے ذہن کے ان مختلف پہلوؤں میں امتیاز کیا ہے، جن کو تصدیق استدلال تجرید ادراک وغیرہ کہتے ہیں یہ طریقہ وہی ہے، جو طبیعیات میں اختیار کیا جاتا ہے، جہاں لفظ برق تجاذب بعض اقسام کے مظاہر کی نامعلوم علتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس امر کو کبھی فراموش نہ کرے کہ یہ مختلف استعدادیں معلوم مظاہر کی نامعلوم علتیں ہیں، اور یہ واقعات کا اصطفاف کرنے اور ان کے متعلق ذکر کرنے کے بعض آسان وسائل ہیں، اگر انسان اس عام غلطی میں مبتلا نہ ہو کہ ان کو باقاعدہ وجود بنا دے ایسے وجود جو کبھی تو باہم متفق ہوں اور کبھی مختلف جس سے ذہن ایک خاصی جمہوریت بن جائے، تب تو ہم کو اس تقسیم استعدادیں کوئی بات قابل اعتراض معلوم نہ ہو گی کیونکہ یہ صحیح طریقے اور عمدہ فطری اصطفاف کے مطابق ہے۔ اب سوال یہ ہے مسٹر بین کے طریقے کو استعداد والے طریقے پر کیا تفوق حاصل ہے؟ وہ تفوق یہ ہے کہ استعداد والا طریقہ تو محض اصطفاف ہے، اور مسٹر بین کا طریقہ توجیہ ہے۔ اس نفسیات میں جو ذہنی واقعات کو چند استعدادوں سے منسوب کرتی ہے، اور اس میں جو ان کو ایک قانون ائتلاف ہی سے منسوب کرتی ہے، ہمارے خیال کے بموجب وہی فرق ہے، جو ان لوگوں کی طبیعیات میں ہے، جو اس کے مظاہر کو پانچ اسباب سے منسوب کرتے ہیں، اور ان لوگوں کی طبیعیات میں ہے جو تجاذب حرارت، نور وغیرہ کو حرکت سے اخذ کرتے ہیں۔ استعدادات کے نظام سے کہیں کی بھی توجیہ نہیں ہوتی، کیونکہ ان میں سے ہر ایک استعداد محض نام ہی نام ہے، جو محض ان مظاہر کے واسطے سے اہمیت رکھتا ہے، جو اس میں ہوتے ہیں، اور ان مظاہر کے علاوہ اور کسی شئے کا پتہ نہیں دیتا۔ اس کے برعکس نیا نظریہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ذہن کے

مختلف اعمال ایک ہی قانون کی مختلف مثالیں ہیں، یہ کہ تمثل استخراج استقرار ادراک وغیرہ محض چند متعین طریقے ہیں، جن کے مطابق تصور فکر میں باہم ترتیب پا سکتے ہیں، اور استعدادات کے فرق بعض ائتلاف کے فرق ہیں، اس سے تمام ذہنی واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے، لیکن مابعد الطبیعیاتی طریق پر ہرگز نہیں ہوتی، جو اشیا کے آخری و مطلق علل کی طالب ہوتی ہے۔ بلکہ یہ توجیہ طبیعیات کے انداز میں ہے، جو محض ان کی ثانوی اور قریبی علت کی جویاں ہوتی ہے۔"

جس طرح سے مختلف ذہنی اعمال کو ایسی تمثالات حس پر مشتمل خیال کیا جا سکتا ہے، جن میں باہم ائتلاف ہے، اس کی طرف اگر مختصراً اشارہ کر دیا جائے تو ناتجربہ کار متعلم کی غالباً خوشی کا موجب ہوگا۔

حافظہ موجودہ تمثال کا تمثالات ماضی سے ائتلاف ہے۔ توقع موجودہ تمثالات کا تمثالات آئندہ سے ائتلاف ہے۔ تخیلہ وہ ائتلاف تمثالات ہے، جس میں زمانی ترتیب نہ ہو۔

کسی ایسی شئے کے متعلق جو حواس کے سامنے موجود نہ ہو، اعتقاد اس شئے کی تمثال کا کسی موجودہ حس کے ساتھ نہایت ہی قوی و اضح و مستقل ائتلاف ہوتا ہے، جس کی وجہ سے جب تک حس باقی رہتی ہے تمثال کو ذہن سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔

تصدیق تصور حقیقت کو ائتلاف کے ذریعے ایک دعوے سے ایسے دوسرے دعوے کی طرف منتقل کرنا ہے، جو اس سے مشابہت رکھتا ہو۔

استدلال اس امر کا ادراک ہوتا ہے، کہ جس شئے میں کوئی علامت ہوتی ہے، اس میں وہ بھی ہوتی ہے، جس کی یہ علامت ہے۔ متقرون حالت میں علامت یا حد اوسط کا ہمیشہ باقی دونوں حدوں سے ائتلاف ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ ایک درمیانی کڑی کا کام دیتا ہے، جس کے ذریعے یہ خود بالواسطہ ایک دوسرے سے ائتلاف رکھتے ہیں۔ حسی تجربہ کا ایسا ہی انتقال جو دوسرے سے ائتلاف رکھتا ہو، ایسے تیسرے تجربے کی جانب جو اور تجربے سے

ائتلاف رکھتا ہو، جذبی واقعات کی توجیہ کا کام دیتا ہے۔ جب ہم خوش ہوتے ہیں، یا ہم کو تکلیف پہنچتی ہے، تو ہم اس کا اظہار کرتے ہیں، اور اظہار خود کو احساس کے ساتھ مرتبط کر لیتا ہے۔ اسی اظہار کو دوسرے سے سننے سے بھی ائتلافی احساس تازہ ہو جاتا ہے، اور ہم کو ہمدردی ہوتی ہے یعنی غمگین یا خوش ہوتے ہیں۔

دوسرے معاشری تاثرات مثلاً مرحمت، راستبازی، حرص وغیرہ اسی طرح سے اس جسمانی لذت کے، جو معاشری خدمت سے حاصل ہوتی ہے، اور اس بنا پر اس کا معاشری خدمت کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے، خود عمل خدمت کی جانب منتقل ہو جانے سے پیدا ہوتے ہیں، اور اس سے معاوضے کی کڑی حذف ہو جاتی ہے۔ یہی حال بخل کا ہے کہ بخیل اس جسمانی لذت کو جو روپیے کے صرف کرنے سے حاصل ہوتی ہے، خود روپیے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

خوف جسمانی ایذا کا جس کو تجربہ اس شئے سے مربوط کر دیتا ہے، جس سے خوف ہوتا ہے، اس کے خیال کی طرف انتقال ہوتا ہے، جس کے اندر ایذا کے صحیح جزئیات حذف ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے ہم کتے سے ڈرتے ہیں بغیر اس کے کہ اس کے کاٹنے کا ہمیں کوئی شعور ہو۔

محبت بعض حسی تجربات کی خوشگواری کا اس شئے کے تصور کیساتھ ائتلاف ہوتا ہے، جس کے اندر اس قسم کے تجربات کے فراہم کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ تجربات کی لذت کے تصور کے شئے کی جانب منتقل ہونے کے بعد، ممکن ہے ان تجربات کا کوئی واضح شعور باقی نہ رہے، جن کی بنا پر ہم کو اس سے محبت ہوتی ہے۔

ارادہ عضلی حرکت کے تصورات کا ان تصورات لذات کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے جو حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ ابتداءً حرکت خود بخود پیدا ہوتی ہے، اور غیر متوقع لذت کا باعث ہوتی ہے۔ بعد ازاں لذت کا تصور حرکت کے ساتھ اس درجے مرتبط ہو جاتا ہے، کہ جب کبھی ہم اس کا خیال

کرتے ہیں، حرکت کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اور تصور حرکت جب واضح طور پر ہوتا ہے، تو یہ حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ یہ ارادی فعل ہوتا ہے۔

اس مذہب کے فلسفی کے لئے اس سے زیادہ کوئی بات سہل نہیں ہوتی کہ لامتناہیت جیسے تصور کی تجربے سے توجیہ کر دے۔

اس کو اس میں ائتلاف تصورات کے قوانین میں سے ایک قانون کا معمولی مظہر نظر آئے گا۔ اور وہ قانون یہ ہے کہ ایک شئے کا تصور لازمی طور پر کسی ایسی دوسری شئے کے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے، جس کا اس کے ساتھ اکثر و بیشتر تجربہ ہوتا ہے، اور اس کے خلاف بہت کم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم کو کسی مکانی نقطہ کا اس سے پرے کے نقطوں کے بغیر کوئی تجربہ نہیں ہوتا، اور نہ کسی زمانی نقطہ کا اس کے مابعد کے نقطوں کے بغیر علم ہوتا ہے، اس لئے ائتلاف کے اٹل قانون کی بنا پر ہمارے لئے کسی نقطۂ مکانی یا زمانی کا خیال خواہ وہ کتنا ہی بعید کیوں نہ ہو، اس سے بھی بعید تر نقاط کا خیال کئے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے ان نقطوں کے اصلی و داخلی مفروضہ خاصہ کی قانون ائتلاف سے کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات ہماری سمجھ میں آجاتی ہے، کہ اگر مکان و زمان کی فی الحقیقت انتہا ہوتی تو بھی ہم اس تصور کا اسی طرح سے تعقل نہ کر سکتے جس طرح کہ اب نہیں کر سکتے۔

ائتلافی نفسیات کی یہ امثلہ بہ استثنائے آخر، نہایت ہی بے ڈھنگے پن سے بیان کی گئی ہیں، لیکن یہ ہماری وقتی ضرورت کے لئے کافی ہیں۔ ہارٹلی اور جیمس مل نے ہیوم کے بعد اس قدر اصلاح کی کہ ائتلاف کے بجائے چند اصول کے ایک اصول مقارنت یا عادت کا مقرر کیا۔ ہارٹلی مشابہت کو نظر انداز کرتا ہے، اور جیمس مل اس کا ایک عبارت میں ابطال کرتا ہے، جو اس میں شک نہیں کہ ادب کے عجائب میں سے ہے۔

"مجھے یقین ہے کہ اگر بغور دیکھا جائے، تو یہ ثابت ہوگا کہ ہم مشابہ چیزوں کے ایک ساتھ دیکھنے کے خوگر ہوتے ہیں۔ جب ہم ایک درخت دیکھتے ہیں، تو ہم ایک سے زیادہ درخت دیکھتے ہیں، یا جیسا ایک انسان کو

دیکھتے ہیں، تو ایک سے زیادہ انسان دیکھتے ہیں، جب ایک بھیڑ کو دیکھتے ہیں، تو ایک سے زیادہ بھیڑ کو دیکھتے ہیں۔ اس مشابہت میں قانون کثرت (یعنی مقارنت) کی مشابہت پائی جاتی ہے، جس کی یہ محض ایک جزئی مثالی معلوم ہوتا ہے۔"

مسٹر ہربرٹ اسپنسر نے حال ہی میں، ایسی نفسیات کے قائم کرنے کی کوشش کی ہے، جو ائتلاف مشابہت کو بالکل نظر انداز کرتی ہے، اور ایک باب میں جو مذکورہ عبارت کی طرح سے نوادر میں سے ہے، دو تصوروں کے ائتلاف کی اس طرح سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے، کہ پہلے میں، تو اسوقت کا جب اس کی پہلے پہل حس ہوئی تھی، دیدہ و دانستہ حوالہ دیا ہے، اور جونہی اس نقطۂ زمانی کا خیال کیا جاتا ہے، اس کا مافیہ یعنی دوسرا تصور فوراً خیال میں آجاتا ہے۔ مسٹر بین اور مل اور موجودہ زمانے کے اکثر علمائے نفسیات مشابہت اور مقارنت دونوں کو ائتلاف کے اساسی اصول کی حیثیت سے باقی رکھتے ہیں۔

پروفیسر بین نے ائتلاف کی جو شرح کی ہے، اس کے متعلق لوگوں کو اس امر پر اتفاق ہے، کہ یہ انگریزی مذہب ائتلاف کی بہترین شرح ہے۔ وہ ادراک مطابقت و فرق اور دونوں قسم کے ائتلاف یعنی ائتلاف مقارنت و مشابہت کو مجموعی طور پر اس کے مساوی سمجھتے ہیں جو کچھ کہ صحیح معنی میں نقطۂ عقل سے متصور ہوتا ہے۔ بیانی نقطۂ نظر سے بین صاحب کے صفحات مفید ہیں، اور ان پر بہت محنت صرف کی گئی ہے، اگرچہ جس انداز پر میں نے اس موضوع پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے، اس کے مطابق میں ان سے کوئی بہت زیادہ تشریحی اہمیت منسوب نہیں کر سکتا۔ ائتلاف مشابہت جس سے برطانوی مذہب ائتلاف نے بین سے پہلے بہت ہی غفلت برتی تھی اس کی بھی بین صاحب نہایت ہی فیاضی کے ساتھ مثالیں بیان کرتے ہیں۔ دلنشین ہونے کے اعتبار سے ذیل کی عبارت نقل کی جاتی ہے، اور اس قسم کی عبارتیں ان کے یہاں بکثرت ہیں۔

"شکل میں مشابہت اور استعمال میں فرق اور استعمال میں مشابہت

اور شکل میں فرق یہ دو مختلف اوصاف بہم ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم شکل کو پیش نظر رکھیں تو ایک رسے سے دوسرے رسّوں اور رسیوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس کے استعمال پر غور کریں تو اس سے لوہے کے تار لکڑی کی ٹیک، لوہے کے حلقے، چمڑے کے پٹے یا دندانے دار چکر کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ باوجود اختلاف شکل انتقال ذہن مشترکہ غایت کی بنا پر ہو جاتا ہے۔ اگر حسی مظاہر ہمارے لئے بہت زیادہ دلکشی رکھتے ہوں تو ایسی اشیا کے یاد کرنے میں زیادہ دشواری ہو گی جو صرف غایت و استعمال میں مشابہ ہوتی ہیں۔ اس کے خلاف اگر ہماری توجہ تمام تر افادے کی جانب ہو تو جو خصوصیات اس کے لئے لازمی نہیں ہیں، ان کی طرف بہت کم توجہ ہو گی، اور ہم کو موجودہ شے کسی ایسی گذشتہ شے کو یاد دلائے گی جو بہ اعتبار استعمال تو اس کے مشابہ ہو گی اگرچہ اور امور میں اس سے مختلف ہو۔ جب ہمارا ذہن ایک خیال یعنی قوت متحرکہ میں مصروف ہوتا ہے، تو ہم گھوڑے، دخانی انجن اور آبشار کے فرق کو فراموش کر جاتے ہیں۔ ان کے مابین جو فرق و اختلاف ہے اس میں شک نہیں کہ اس کی بنا پر ایک عرصے تک ہمارا ذہن اس ذیل میں ان کے مشابہ ہونے کی طرف متوجہ نہیں ہوا تھا۔ اور ممکن ہے کہ کندذہان کے لئے اس مشابہت کی طرف متوجہ ہونا بالکل ہی ناممکن ہو۔ میکانکی قوت کی ایک خاص خصوصیت کی طرف قوی ارتکاز اور خود اشیاء کے عام پہلو کی طرف سے ایک طرح کی بے پروائی کا مشابہ اشیاء کے ذریعے اجیار ہونے کی ذہنی توانائی کے ساتھ عمل کرنا لازمی ہے تب کہیں تین اس قدر مختلف اجسام کی جانب ایک ساتھ ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ اس قسم کی مثال سے ہم کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ میکانکی موجد کے ذہن میں موجودہ مشنری سے نئے تطابقات کیوں پیدا ہو سکتے ہیں۔ جب ایک غور کرنے والے ذہن پر پہلے پہل یہ بات منکشف ہوئی ہو گی، کہ متحرک پانی میں ایک خاصہ ایسا ہوتا ہے جو انسانی یا حیوانی طاقت کے بالکل مشابہ ہے، یعنی دوسری اشیاء کے متحرک کر دینے یا حد و مزاحمت پر غالب آجانے کا خاصہ (جب چشمہ کو دیکھ کر

اس میں اور حیوان میں مشابہت معلوم ہوتی ہوگی) اس وقت محرکات اصلی میں ایک اضافہ ہوا ہوگا اور جب حالات نے اس امر کی اجازت دی ہوگی کہ اس قوت سے اوروں کے بجائے کام لیں سلیں تو اس وقت سے تو یہ باقاعدہ اسی زمرے میں شمار ہونے لگی ہوگی۔ موجودہ زمانے کے آدمی کو جو آبی پہیوں اور بہاؤ پر چلنے والی کشتیوں سے واقف ہے ممکن ہے ایسا معلوم ہو کہ اس میں مشابہت بالکل واضح ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو قدیم زمانے کے انسان کی ذہنی حالت میں لائیں، جب پانی کی روانی ذہن انسانی کو اپنی چمک اپنے شور اور اپنی بے قاعدہ تباہی سے متاثر کرتی تھی، تو یہ بات ہماری آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس وقت اس کو حیوانی طاقت کے مشابہ سمجھنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ جب ایک ذہن عالم وجود میں آئے جو فطری ساخت کی بنا پر اشیاء کے سطحی پہلوؤں کی پروا نہ کرے اور اس کے ساتھ ہی اس کے اندر مشابہت معلوم کرنے کی طاقت بھی غیر معمولی ہو، وہی اس قسم کا موازنہ کر سکتا ہے۔ اسی مثال کو ہم ایک نوبت اور اوپر لے جا سکتے ہیں اور دخانی قوت یا پھیلنے والی بھاپ اور میکانی قوت کے معلومہ ذرائع میں مشابہت دریافت کر سکتے ہیں۔ معمولی آنکھ کو مدت سے بھاپ صرف آسمان میں بادلوں کی صورت میں نظر آتی تھی یا دیگچی کے ڈھکنے پر سے کھدکھد کی آواز اور چند انچ بلند گھر کی شکل کے بادل میں نظر آیا کرتی تھی۔ ممکن ہے بھاپ کے زور سے دیگچی کے ڈھکنے کے اٹھ جانے کی طرف بھی کبھی کبھی توجہ منعطف ہوئی ہو۔ مگر کس قدر عرصے کے بعد کسی شخص کی توجہ اسی مشابہت کی طرف منعطف ہوئی ہے جو ہوا کے جھوکے پانی کی دھار اور انسانی عضلہ کے عمل کے مابین ہے۔ ان کے مابین بُعد اس قدر تھا کہ اس قسم کی خفیف مشابہت سے وہ رفع نہ ہو سکتا تھا۔ مگر آخر کار ایک ذہن پر یہ مشابہت منکشف ہوگئی اور اس کے بعد اس کے نتائج مرتب ہوئے۔ اس سے پہلے اس مشابہت کی طرف اور لوگوں کا ذہن بھی متوجہ ہوا تھا مگر اس کے یہ نتائج مرتب نہ ہوئے تھے۔ اس قسم کے اذہان لاکھوں اذہان عالم پر

فوقیت رکھتے ہوں گے۔ اور اب ہم ان کے تفوق کی وجہ بیان کرتے ہیں۔
واٹ کی ذہنی سیرت میں وہ تمام عناصر موجود تھے، جو اس قسم کی صورت میں
کسی عظیم الشان مشابہت کے دریافت کر لینے کے لیئے ضروری ہوتے ہیں۔
فطرت نے اور نیز تعلیم و تربیت نے اس کو اجسام کے میکانکی خواص دریافت
کرنے کے لیئے بہت موزون بنا دیا تھا۔ پہلے سے واقفیت کافی تھی، اور فطرتہً
اشیار کے سطحی وحسی نتائج کی طرف متوجہ ہونے سے وہ نافر تھا۔ یہ بات کہ
اور بہت سے آدمیوں میں اس قسم کی تمام قابلیتیں جمع تھیں، بہت ممکن
نہیں بلکہ اغلب ہے۔ کیونکہ یہ باتیں عام قابلیتوں سے ماورا نہیں ہیں۔
میکانکی تعلیم میں تو یہ معمولاً داخل ہونی چاہیئں۔ یہ امر کہ اس کا انکشاف اس سے
پہلے کیوں نہیں ہوا، اسی بات کو فرض کرتا ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور غیر معمولی
شئے کی ضرورت تھی، اور یہ شئے عام طور پر مشابہت کے دریافت کرنے
یا اختلاف و فرق کے مابین مشابہت کا پتہ چلانے کی قوت تھی۔ اس مفروضے
سے واقعے کی توجیہ ہوتی ہے اور یہ دخانی انجن کے موجد کی معلومہ سیرت
کے مطابق ہے۔"

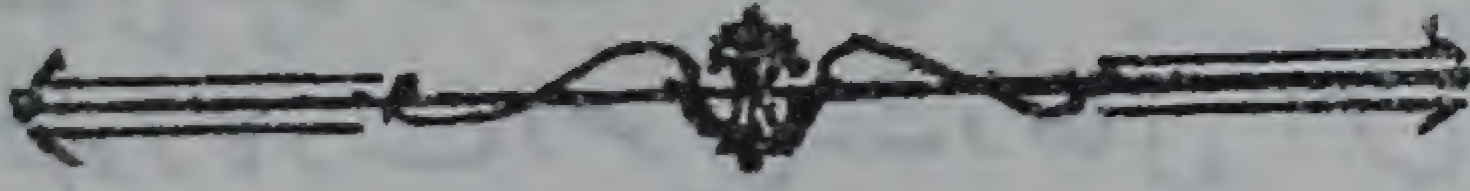
اتلاف کے متعلق ڈاکٹر ہاگسن کے بیان کو عام طور پر انگریزی میں
بہترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ تمام مصنف کم و بیش صراحت کے ساتھ سالماتی
تصورات کے قائل ہیں، جو بار بار آتے ہیں۔ جرمنی میں اسی ضمیاتی مفروضے کو
زیادہ واضح طور پر سمجھا گیا ہے، اور ہربارٹ اور اس کے متبعین نے جن کا
اثر ابھی تک اپنے وطن میں غالب تھا، اس کو منطق کی انتہا تک پہنچا دیا ہے،
اگرچہ اس حالت میں یہ اور بھی زیادہ قابل نفرت معلوم ہوتا ہے۔ ہربارٹ
کے نزدیک ہر تصور ایک مستقل وجود ہوتا ہے، جس کا شعور میں داخلہ اتفاقی
طور پر ہو جاتا ہے۔ جس حد تک کہ یہ شعور کے تماشا گاہ میں داخل ہونے میں
کامیاب ہوتا ہے، یہ اس تصور کو شعور سے خارج کر دیتا ہے، جو اس سے
پہلے وہاں ہوتا ہے۔ لیکن اس فعل سے اس کو دوسرے استحضار پر ایک طرح
کی قوت حاصل ہو جاتی ہے، جو اور مواقع پر اس کے دوسرے کے ساتھ ذہن میں

آنے کو آسان کر دیتا ہے۔ جس ذہانت کے ساتھ خاص امثلہ ائتلاف کو بھی اس کشمکش و اخراج کی زبان میں بیان کیا گیا ہے، وہ حیرت انگیز ہے، اور تحلیلی تکمیل کے اعتبار سے یہ برطانوی مذہب کے کام سے بہت بڑھ گیا ہے۔ مگر جہاں خود وہ عناصر جن کی تحلیل کی گئی ہے، مصنوعی ہوں وہاں اس تحلیل کو قابل تعریف نہیں کہا جا سکتا۔ اور مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ اس ذیل میں ہاربارٹ کی لایعنی الفاظی سے گھن آتا ہے، ہرپیس جو حال ہی کے جرمن نفسیاتی ہیں اور بہت ضوابط کا لحاظ رکھتے ہیں، انھوں نے بھی نظریہ تصورات پر اس طرح بحث کی ہے، کہ مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے، کہ اس میں جو کچھ ذہانت علم و ذکاوت انھوں نے دکھائی، اس کی وجہ سے یہ اور بھی قابل افسوس نظر آتا ہے۔ اس قسم کے فرضی اختراعات میری رائے میں ہمارے فن میں مفید ہونے کے بجائے محض بار اور رکاوٹ ہوتے ہیں۔

فرانسیسی میں موسیو ربیر ائتلاف کے باب میں اس موضوع پر سب سے زیادہ خوبی کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔ انھوں نے جس انداز سے اس پر بحث کی ہے، اس اعتبار سے تو ان کا بیان میری نظر میں صرف ہاگسن سے دوسرے درجے پر ہے۔

گزشتہ باب میں ہم امتیاز کی اصلاح کے سلسلے میں یہ کہہ چکے تھے کہ مفید نتائج کی توجیہ ائتلاف سے ہوتی ہے۔ آیندہ ابواب میں بہت کثرت سے اس امر کے ثبوت ملیں گے کہ یہ اور اعمال میں نہایت کثرت کے ساتھ شریک ہوتا ہے، اور اس وقت اس بات کو بخوشی تسلیم کر لیں گے کہ باوجود اس امر کے کبھی کبھی اس کو نہایت ہی مبہم طور پر بیان کیا گیا ہے پھر بھی تحلیل کے بہت ہی کم اصول کسی فن میں اس سے زیادہ مفید ثابت ہوئے ہیں۔ خود ہم نے اس کے زیادہ صراحت کے ساتھ بیان کرنے اور علّی عوامل اور محض معلوم اضافات کے مابین کثیرالوقوع خلط سے بچنے کی جو کوشش کی ہے، اس کی بنا پر ہم کو ان لوگوں کی عظیم الشان خدمات کی طرف سے آنکھیں بند نہ کر لینی چاہئیں، جنھوں نے اس خلط کو محسوس نہ کیا تھا۔ اس علمی نقطۂ نظر سے تو یہ صحیح معنی میں مغالطۂ المحاسم الذہول ہوگا کہ تصورات کے سالماتی نظریے کو

رد کرنے کے بعد، یا یہ ثابت کرنے کے بعد کہ مشابہت اور مقارنت کا وجود بھر ائتلاف کے ختم ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، یہ خیال کرنے لگیں کہ ہم نے نفسیات ائتلاف پر ایک ضرب کاری لگادی ہے تصورات کی جگہ ایک طرف اشیا کو اور دوسری طرف دماغی اعمال کو دینے کے بعد ہی، ائتلافی نفسیات کا جسد جہاں کا تہاں رہتا ہے، اور ان اصطلاحوں میں بھی استعدادات اور اعمال کی تحلیل اسی قدر قطعی ہے، جس قدر کہ قدیم اصطلاحوں میں تھی۔

باب پانزدہم

ادراک زماں

آیندہ دو باب جو ہیں، ان میں میں اس شئے سے بحث کروں گا جس کو عموماً داخلی ادراک کہتے ہیں، یعنی ادراک زمان، اور ان واقعات سے بحث ہوگی جو اس میں ایک تاریخ پر حاوی ہوں، اور خصوصاً جب کہ تاریخ گذر چکی ہو جس صورت میں اس قسم کے ادراک کو حافظے کے نام سے موسوم کرتے ہیں کسی شئے کو گذشتہ خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ گذشتہ کا خیال ہمارے تصورات میں داخل ہو۔ حافظے کے باب میں معلوم ہوگا، کہ بہت سی چیزوں کو ہمارے گذشتہ سمجھنے کی یہ وجہ نہیں ہوئی کہ خود ان کے اندر اس قسم کا کوئی وصف ہوتا ہے۔ بلکہ ان کو ہم اس وجہ سے گذشتہ سمجھتے ہیں، کہ یہ اور ایسی چیزوں کے ساتھ ائتلاف رکھتی ہیں، جو ہمارے لئے گذشتہ کا مفہوم رکھتی ہیں، مگر ان چیزوں کو گذشتہ پن کس طرح سے حاصل ہوتا ہے۔ ہمارے گذشتہ پن کے تجربے کی اصل کیا ہے، اور ہم کو اس لفظ کے معنی کہاں سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہی وہ سوال ہے جس پر غور کرنے کی متعلم کو اس باب میں دعوت دی جاتی ہے۔ ہمیں معلوم ہوگا کہ ہم کو ہر وقت ماضی کا ایک ایسا احساس رہتا ہے، جو اپنی نظیر آپ ہی ہوتا ہے، اور جس کا باری باری ہمارا ہر تجربہ شکار ہوتا ہے۔

ایک شئے کو گذشتہ خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کو ان اشیاء میں یا ان کی جہت میں خیال کریں، جو موجودہ لمحے میں اس کیفیت سے متاثر معلوم ہوتی ہیں۔ زمانہ گذشتہ کی یہ اصل ہوتی ہے، جس پر حافظہ اور تاریخ اپنے نظام قائم کرتے ہیں۔ اور اس باب میں ہم زمانے کی اس شخصی و ذاتی حس سے بحث کریں گے۔

اگر شعور کی ساخت لڑی کی سی ہوتی، جس میں حسیں اور تمثال علیحدہ علیحدہ ہوتے تو "ہم کو موجودہ لمحے کے علاوہ کسی اور شئے کا کبھی علم نہ ہو سکتا۔ جب کوئی حس ختم ہوتی تو یہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی، اور ہماری یہ حالت ہوتی کہ گویا موجودہ لمحے سے پہلے ہم کبھی دنیا میں تھے ہی نہیں۔ ...... ہم تجربہ حاصل کرنے کے بالکل نا قابل ہوتے۔ ..... اگر ہمارے تصورات سلاسل میں بھی مربوط ہوتے، تو چونکہ وہ صرف تمثل میں ہوتے، اس لئے اس وقت بھی ہم میں کسی قسم کے علم حاصل کرنے کی استعداد نہ ہوتی۔ اس مفروضے کے مطابق ایک تصور کے بعد دوسرا ہوتا، مگر بس اسی قدر ہوتا۔ ہمارے شعور کی تدریجی حالتیں ختم ہونے کے ساتھ ہی ہمیشہ کے لئے تشریف لے جاتیں۔ ان آنی و لمحی حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ہمارا کل وجود ہوتی"۔

ان حالات میں بھی ہمارا عمل معقول ہو سکتا، بشرطیکہ وہ مشین جس سے ہمارے سلاسل تمثال پیدا ہوتے، ان کو معقول ترتیب کے ساتھ پیدا کرتی۔ ہم موقع و محل کے مطابق تقریریں کر سکتے۔ اگرچہ ہم کو اس لفظ کے علاوہ جو ہمارے لبوں پر ہے، اور کسی بات کا علم نہ ہوتا صحیح رائے قائم کر سکتے مگر اپنی پسند کے پورے وجوہ کبھی ہمارے سامنے نہ آتے۔ ہمارا شعور جگنو کی سی مشعل ہوتی، جو اسی نقطہ کو روشن کرتی جس پر کہ یہ براہ راست ہوتی، مگر اس کے علاوہ اور اس کو کامل تاریکی کے عالم میں چھوڑ دیتی، آیا ان حالات میں کوئی بہت زیادہ ترقی یافتہ عملی زندگی ممکن ہوتی یہ امر بہت ہی زیادہ مشکوک ہے۔ مگر اس کا تصور کر سکتے ہیں۔

میں یہ مفروضہ صرف اس لیے قائم کرتا ہوں کہ ہماری حقیقی فطرت تقابل کے

ذریعے سے زیادہ واضح ہو جائے۔ ہمارے احساسات اس طرح مختصر کبھی نہیں ہوتے اور ہمارا شعور جگنو کے شعلے کی حد تک کبھی نہیں سکڑتا۔ چشمے کے کسی دوسرے حصے کا علم ماضی یا مستقبل قریب یا بعید کا موجودہ شئے کے علم کے ساتھ ضرور ملا ہوا ہوتا ہے۔

آیندہ چل کر معلوم ہوگا کہ ایک سادہ حس تجرید محض ہوتی ہے، اور ہمارے ذہن کی تمام مقرون حالتیں اشیاء کے استحضارات ہوتی ہیں، جن میں کچھ نہ کچھ پیچیدگی شریک ہوتی ہے۔ اس پیچیدگی کا ایک جزو اس معروض کی جو ابھی گذر چکا ہے، صدائے بازگشت ہوتی ہے، اور اس سے کم درجے پر آنے والے معروض کا احساس پیشین ہوتا ہے۔ معروضات شعور میں رفتہ رفتہ محو ہوتے جاتے ہیں۔ اگر موجودہ خیال ا ب ج د ہ و ذ ہے تو اس کے بعد والا ب ج د ہ و ذ ح ہوگا، اور اس کے بعد والا ج د ہ و ذ ح ط ہوگا یعنی باقیات ماضی بتدریج خارج ہوتے جائیں گے، اور نئے آنے والے ان کی جگہ لیتے جائیں گے۔ گذشتہ معروضات کے یہ باقیات حافظہ اور انتظار کے تخم ہوتے ہیں یعنی گذشتہ اور آیندہ حاسہ زمانی کے۔ اس سے شعور کو وہ تسلسل حاصل ہوتا ہے جس کے بغیر یہ چشمہ[1] نہ کہلا سکتا تھا۔

[1] جب کبھی میں شعور کی طرف دیکھتا بھی ہوں تو جو کچھ میں پاتا ہوں وہ وہ ہوتا ہے جس کو میں اپنے شعور سے علیحدہ نہیں کر سکتا یا جس کا میں شعور نہیں کر سکتا، اور اگر اس کا میں شعور کر بھی لیتا ہوں تو یہ مختلف احساسات کا سلسلہ معلوم ہوتا ہے دونوں تحت احساسات کا ہم وقت ادراک خواہ ایک موجودیت کے اجزا کے طور پر ہو یا تسلسل کے اجزا کے طور پر مجموعی احساس ہوتا ہے یعنی اقل شعور اور یہ اقل ایک مدت رکھتا ہے۔۔ زمانی مدت اقل سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اور اس کے باوجود ہم نہیں بتا سکتے کہ اس کا کونسا حصہ پہلے آیا اور کونسا آخر میں۔۔۔۔ ہم کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تحت احساسات سلسلے میں آتے ہیں یعنی پہلے ایک اور پھر دوسرا، اور نہ یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ سلسلے میں آنے کے کیا معنی ہیں۔ لیکن شعور کے کسی اقل کو اگر مصنوعی طور پر محدود کر لیا جائے، تو ہمیں اس میں اول الذکر اور آخر الذکر کے زمانے کے اندر ادراک کے مبادی ملتے ہیں، یعنی اس تحت احساس میں جو خفیف تر ہوتا ہے اور اس احساس میں جو قوی تر ہوتا ہے اور ان کے درمیان تغیر کے۔

محسوس حال کے اندر مدت ہوتی ہے

ذرا دیر کے لئے زمانے کے لمحہ موجودہ کے روکنے کی نہیں، بلکہ اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو، تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہوگا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے۔ یہ ہمارے قبضے ہی میں سے کافور ہو گیا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس کو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا ہے اور ماضی میں جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر جس کا یہ مصرعہ مسٹر ہاگسن نے نقل کیا ہے کہتا ہے

Lemoment ou ge parle est deja loindemo

اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بہت بڑے حصے میں داخل ہوتے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دوسرے میں یہ کہتا ہوں، کہ حافظے کے مبادی شعور کے اقل میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کے پہلے مبادی اس اقل میں اسی طرح سے ہوتے ہیں، جس طرح سے ادراک کے ہوتے ہیں۔ جس طرح سے تغیر یا فرق کا ہر رکن جس سے یہ اقل بنتا ہے، ایک ادراک کی ابتدا ہوتا ہے، اسی طرح سے ایک رکن کی دوسرے پر اولیت، اگرچہ دونوں حال کے ایک ہی تجربی لمحے میں ملتے ہیں حافظے کی ابتدا ہوتی ہے۔ یہ واقعہ کہ اقل شعور احساس میں فرق یا تغیر ہوتا ہے، حافظہ اور منفرد ادراکات کی اصلی توجیہ ہے۔ ایک اول اور ایک آخر اقل شعور کے اندر شامل ہوتے ہیں، اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ کل شعور زمانے کی صورت میں ہوتا ہے، یا یہ کہ زمانہ احساس کی اور حسیّت کی صورت ہے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ عام طور پر ہم زمانے کو ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں۔ لیکن صحیح معنی میں حال ہوتا ہی نہیں یہ ماضی اور مستقبل میں تقسیم ہوتا ہے، جس کے مابین ایک ناقابلِ تقسیم نقطہ یا لمحہ ہوتا ہے۔ وہ لمحہ یا نقطہ زمانی صحیح معنی میں حال ہوتا ہے معمولی طور پر ہم زمانے کے جس حصے کو حال کہتے ہیں وہ اس کا ایک تجربی حصہ ہوتا ہے، جس میں کم از کم اقل شعور ہوتا ہے جس کے اندر لمحہ تغیر حال کا زمانی نقطہ ہوتا ہے۔۔۔۔ اگر ہم اس کو حال کا زمانی نقطہ سمجھیں تو یہ ظاہر ہے کہ اقل احساس کے اندر دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک تحت احساس جو جاتا ہے اور ایک تحت احساس جو آتا ہے۔ ایک کی

رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصوری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یاد ہوتی ہے، اور ایک کا تمثل ہوتا ہے دونوں کی حد اقل کے شروع اور ختم پر غیر متعین ہوتی ہے، اور دوسرے اقلوں میں مل جانے کے لئے تیار ہوتے ہیں جو اور مبہموں سے آتے ہیں۔

زمانے اور شعور کے اقل ہم کو بنے بنائے تیار نہیں ملتے۔ یہ ہم کو غور و فکر سے بنانے ہوتے ہیں۔ شعور کا کم از کم تجربی لمحہ کونسا ہوتا ہے۔ یہ کم از کم تجربی لمحہ وہ ہوتا ہے، جس کو ہم معمولاً حال کہتے ہیں۔ اور یہ بھی معمولی استعمال کے لئے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ موجودہ لمحہ اکثر چند سکنڈ یا چند منٹ تک ہوتا ہے اس سے زیادہ کے لئے ہم زمانے کے طول کو متعین کرکے کہتے ہیں کہ ہماری اس سے کتنی مدت مراد ہے مثلاً موجودہ گھنٹہ یا دن یا سال یا صدی۔

لیکن یہ عام طریق خیال اکثر لوگوں کو گمراہ کر دیتا ہے، حتیٰ کہ فلسفی ذہانت کے لوگوں کو بھی۔ اور وہ حال کے متعلق اس طرح گفتگو کرنے لگتے ہیں کہ جیسے یہ کوئی معطیہ ہو۔ جیسے کہ زمانہ ہم کو ناپنے کے فیتے کی طرح سے نشان لگا ہوا تیار ملا ہو (ایس ایچ ہاگسن فلاسفی آف ریفلیکشن جلد اول (۲۴۸ تا ۲۵۴)۔

"زمانے کا استحضار اس حد تک مکان کے استحضار کے مشابہ ہے کہ اس کی ایک خاص مقدار کا ایک ساتھ احضار ہونا لازمی ہے، یعنی یہ اس کی ابتدائی اور انتہائی حد میں شامل ہونی چاہیے۔ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک مسلسل تصور کرنے میں اس میں شک نہیں کہ وقت تو صرف ہوگا مگر اس کا استحضار نہ ہوگا کیونکہ یہ کل تسلسل کے فوراً سمجھنے کے بجائے ایک عنصر کو دوسرے عنصر سے بدل دے گا۔ زمانے کے تعقل کے لئے دونوں نقطے یعنی ابتدا اور انتہا دونوں ضروری ہیں، اور دونوں کو یکساں صراحت کے ساتھ ایک ساتھ موجود ہونا چاہیے۔ (ہربارٹ سائکالوجی فقرہ ۱۱۵)

فرض کرو کہ .... اسی قسم کی شاقولی ضربات باقاعدہ وقفات پر ایک دوسرے کے بعد ایسے شعور میں ہوتی ہیں جو ویسے خالی ہے۔ جب پہلی ضرب ختم ہو جاتی ہے، تو اس کی تمثال مخیلے میں اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک دوسری آتی ہے۔ یہ پھر ائتلاف مشابہت کے

غور و فکر کے خوگر نہیں وہ کبھی اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیے، مگر یہ امر کہ اس کا وجود ہے، کبھی ہمارے تجربۂ ذاتی کا واقعہ نہیں ہو سکتا۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعے کا تجربہ ہوتا ہے وہ بقول مسٹر ای۔ آر کلے صرف ظاہری حال ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ اس لائق ہیں کہ ان کا تمام و کمال اقتباس کیا جائے۔ [۵]

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ قانون کی بدولت پہلی کی محاکات کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی مذکورہ تمثال سے ملتی ہے۔۔۔۔ اس طرح سے آواز کے محض تکرار سے ادراک زماں کے تمام عناصر ملتے ہیں۔ پہلی آواز (جب ائتلاف کے ذریعے سے یاد آتی ہے تو) اُس سے ابتدا ملتی ہے۔ دوسری سے انتہا ملتی ہے، اور مخیلے کے اندر باقی رہنے والی تمثال زمانے کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسرے ارتسام کے لمحے میں پورا ادراکِ زماں ایک وقت میں موجود ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس وقت اس کے تمام عناصر ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ دوسری آواز اور تمثال مخیلے میں بالواسطہ موجود ہوتی ہے اور پہلا ارتسام محاکات کے ذریعے سے۔ لیکن اسی فعل میں ہم ایک ایسی حالت سے بھی واقف ہوتے ہیں، جس میں صرف پہلی آواز موجود تھی۔ اور ایک اور حالت سے بھی جس میں اس کی تمثال مخیلے میں موجود تھی۔ اس قسم کا شعور زمانے کا شعور ہوتا ہے۔ اس کے اندر تصورات کا کوئی تسلسل واقع نہیں ہوتا۔ (ونٹ فزیالوجیکل سائی کالوجی، طبع اول صفحہ ۶۸۱ و صفحہ ۶۸۲) یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ ایک ارتسام اور اس کی محاکات دو عمل ہیں جو ایک وقت میں جاری رہ سکتے ہیں۔ اور نیز یہ کہ ونٹ کا بیان ایک زمانی ادراک کی تحلیل کی کوشش ہے، اور اس کی توجیہ نہیں ہے کہ یہ کس طرح ہوتا ہے۔

[۵] ۔ لاک نے اپنے دھندلے طریقے کے مطابق حاسۂ زمانی کو تسلسل تصورات کے تفکر سے اخذ کیا ہے۔ (ایسے کتاب ۲ باب ۱۴ ف ۳ باب ۱۵ ف ۱۲) ریڈ نے ٹھیک کہا ہے کہ اگر دس تدریجی عنصروں سے مدت بنتی ہے تو ایک سے بھی مدت بنے گی۔ ورنہ مدت ایسے اجزا کی بنی ہوئی ہوگی جس میں مدت نہ ہوگی جو ناممکن ہے۔۔۔۔ پس میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ ہر وقفہ یا عنصر میں جس سے کل مدت بنی ہوئی ہوتی ہے، مدت ہونی چاہیے

"تجربے کو وقت سے جو تعلق ہے، اس کا دقت نظر سے مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے معروضات کو اس طرح سے بیاں کیا جاتا ہے کہ گویا یہ حال سے متعلق ہوں۔ مگر اس ذیل میں جو وقت کا حصہ ہوتا ہے، وہ اس سے بہت مختلف ہوتا ہے، جس کی فلسفے میں یہ تعریف کی جاتی ہے، کہ یہ ماضی و مستقبل کا مقام اتصال ہوتا ہے۔ جس حال کے معطیے میں حوالہ ہے، وہ درحقیقت ماضی کا ایک جزو ہوتا ہے، (جو ماضی قریب ہوتی ہے) اور جس کے متعلق غلطی سے یہ کہدیا جاتا ہے، کہ یہی وہ وقفہ ہے، جو ماضی اور مستقبل کے مابین ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ اس کا نام ظاہری حال ہے، اور فرض کرو جس ماضی کو اس میں ماضی سمجھا جاتا ہے، اس کا نام بدیہی ماضی ہے۔ ایک نغمے کے تمام سر سننے والے حال کے اندر شامل معلوم ہوتے ہیں۔ دیکھنے والے کو شہاب کے تمام تغیرات مقامی حال میں داخل معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کے سلسلوں کے اختتام پر وقت کا کوئی حصہ جس کی ان سے پیمائش ہوتی ہے، ماضی معلوم نہیں ہوتا۔ پس اگر زمانے پر انسانی فہم کے اعتبار سے غور کیا جائے تو اس کے چار حصے معلوم ہوتے ہیں، یعنی بدیہی ماضی ظاہری حال حقیقی حال اور مستقبل۔ اس میں سے اگر ظاہری حال کو خارج کر دیا جائے تو یہ تین غیر موجودہ چیزوں پر منقسم معلوم ہوتا ہے، ماضی جس کا وجود نہیں ہوتا، مستقبل جس کا وجود نہیں ہوتا، اور ان کا محل اتصال یعنی حال۔ جس وقت سے یہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے ظاہری حال کے فرضی وجود میں ہوتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ درحقیقت اس سے زیادہ یقینی کوئی بات ہے ہی نہیں کہ مدت کے ہر عنصر میں مدت ہونی چاہیئے، جس طرح سے امتداد کے ہر حصے میں امتداد ہونا چاہیئے۔ اب یہ بات قابل غور ہے کہ ان عناصر مدت یا تدریجی تصورات کے منفرد وقفوں میں تصورات کا کوئی تسلسل نہیں ہے۔ لیکن ان کے متعلق ہم کو یہ خیال کرنا چاہیئے کہ یہ مدت رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم یقین کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، جہاں ذہن کے اندر تسلسل تصورات ہے وہاں مدت کا تعقل ہوتا ہے (عقلی قوتیں ایسے ۳ باب ۵)

مختصر یہ ہے جس حال کا علی طور پر وقوف ہوتا ہے، اس کی حالت چاقو کی دھار کی سی نہیں ہوتی، بلکہ ایک زین کی سی ہوتی ہے جس کی ایک خاص چوڑائی ہوتی ہے، اور اس پر ہم سوار ہوتے ہیں، اور اس پر سے زمانے کی دو سمتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت کہلاتی ہے۔ اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا۔ ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے، اور ایک طرف پشت ہوتی ہے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے، وہ محض اس امتدادی عمارت کے اجزا کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور اس کے بعد دوسرے سرے کو محسوس کرتے ہوں، اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے، بلکہ ہم مدت زمانی کو بہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں، جس کے دونوں سرے اس سے وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ شروع ہی سے سادہ نہیں، بلکہ مرکب شئے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کرکے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربے کا تجزیہ کر سکتے ہیں، اور اس کی ابتدا و انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جب ہم ادراک مکان سے بحث کریں گے، اس وقت معلوم ہوگا کہ اس بارے میں یہ ادراک زمان سے بالکل مشابہ ہے۔ زمان میں تاریخ، مکان میں مقام کے مطابق ہوتی ہے، اور اگرچہ اب ہم ذہنی طور پر بعید سے بعید تر مقامات کا تصور کرکے مکان کا نسبتہً وسیع تر تعقل قائم کر سکتے ہیں، جس طرح کہ تدریجی تاریخوں کے سلسلے کو طول دے کر طویل مدتوں کا تعقل کر سکتے ہیں، با ایں ہمہ زمان و مکان دونوں کا ابتدائی تجربہ اکائی کی صورت میں ہوتا ہے جس کے اندر توجہ بعد میں ایک دوسرے کی نسبت سے اجزا کا امتیاز کرتی ہے۔ اجزا کے پہلے سے موجود ہوئے بغیر جیسے کہ کسی زمان یا مکان میں ہوتے ہیں، بعد کے امتیاز سے اس کے سوا اور کچھ معلوم نہ ہوتا کہ یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور اس کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ ایک سلسلے میں

تو فرق کو زمانی سلسلے سے منسوب کیا جاتا ہے، اور دوسرے میں مکانی سے۔
اور جس طرح بعض تجربات میں ایسا ہوتا ہے، کہ ہم کو اشیاء سے پُر ایک وسیع مکان کا احساس ہوتا ہے، مگر ہم بیّن طور پر ان میں سے کسی کے مقام کو متعین نہیں کر سکتے، اسی طرح جب زمانے میں بہت سے ارتسامات نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، تو اس وقت اگرچہ ہم کو اس امر کا بیّن طور پر وقوف ہوتا ہے، کہ ان میں ایک خاص مدت لگتی ہے، اور یہ سب ایک ہی وقت میں نہیں ہو رہے ہیں، مگر ممکن ہے کہ ہم یہ بھی نہ بتا سکیں، کہ ان میں سے کونسا پہلے ہوا ہے، اور کون سا بعد میں، یا یہ بھی ممکن ہے کہ بیان کرتے وقت ہم ان کی اصلی ترتیب کو الٹ دیں۔ پیچیدہ زمان ردِّ عمل کے اختبارات میں جہاں اشارے حرکات اور آلات کے چرچراہٹ یکے بعد دیگرے نہایت سرعت کے ساتھ عمل کرتے ہیں، تو ابتداءً مشاہدہ کرنے والے کو ان کی ترتیب کے معلوم کرنے میں دشواری ہوتی ہے، مگر اس کے متعلق ہم کو کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ وقت خالی نہیں ہے۔

قلیل مدتوں کے متعلق ہمارے اندازے کی صحت

اب ہم کو زمانی ادراک کے واقعات کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے کیونکہ یہ ہمارے نظری نتیجے کے لئے بمنزلہ ابتدائی قدم کے ہے۔ ان میں سے اکثر واقعات نہایت صبر کے ساتھ اختبار کر کے مرتب ہوئے ہیں، بعض معمولی طور پر تجربے میں آئے ہیں۔

اول تو ہم کو مدت اور مکان کی ابتدائی حصوں کے مابین ایک بیّن فرق محسوس ہوتا ہے۔ اول الذکر کا حلقہ بہت ہی تنگ ہے۔ آنکھ کے مقابلے میں حاسہ زمانی کو آلۂ قاصرہ کہہ سکتے ہیں۔ آنکھ ایک نظر میں رو ڈوں ایکڑوں اور میلوں تک دیکھ لیتی ہے، اور بعد میں ان کو واضح طور پر شناخت ہونیوالے متناہی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس کے برعکس مدت کی اکائیاں جن کو

حاسہ زمانی آن واحد میں محسوس کر سکتا ہے، وہ چند سکنڈ کے مجموعوں سے زیادہ نہیں ہوتیں۔ اور ان مجموعوں بہت ہی کم حصوں کا واضح طور پر احساس ہو سکتا ہے (آیندہ چل کر معلوم ہو گا کہ ان کی تعداد چالیس سے زیادہ نہیں ہے)۔ جن مدتوں سے ہم کو عملی طور پر زیادہ تر سابقہ پڑتا ہے (منٹ گھنٹے دن وغیرہ) ان کا تعقل علامات کے ذریعے سے کرنا پڑتا ہے، اور ان کو ذہنی جمع کے ذریعے سے ترتیب دینا ہوتا ہے، جس طرح سے سینکڑوں میلوں اور اس سے زاید فاصلوں کے متعلق کرنا پڑتا ہے، جو عالم مکان میں اکثر اشخاص کی عملی دلچسپی سے باہر ہوتے ہیں۔ ایک چوتھائی میل کے فاصلے کا ادراک کرنے سے ہمارے واسطے صرف کھڑکی سے باہر منہ نکالنا کافی ہوتا ہے اور ہم کو اس کا ایک فعل سے ادراک ہو جاتا ہے جو اگرچہ کسی حد تک منتظم التفاتات کا بھی نتیجہ ہوتا ہے، مگر باوصف اس کے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ فوراً عمل میں آگیا ہے۔ ایک گھنٹے کے محسوس کرنے کے لئے ہم کو لا متناہی طور پر اب! اب! اب! شمار کرنا پڑتا ہے۔ ہر اب علیحدہ زمانی قطعہ کا احساس ہوتا ہے۔ اور ان قطعات کا کامل مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر واضح ارتسام قائم نہیں کرتا۔

اس قسم کے کتنے قطعات کا ہم کو ایک ساتھ احساس ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے اگر یہ بڑے قطعے ہوں تو بہت کم، اور اگر یہ بہت ہی چھوٹے ہوں، تو زیادہ کا، اور اگر یہ ہمارے ذہن کے سامنے مرکب مجموعوں میں آئیں جن میں سے ہر ایک مجموعہ علیحدہ علیحدہ چھوٹے قطعات ہوں، تو ہم کو بہت زیادہ قطعات کا احساس ہو سکتا ہے۔

سماعت ایسا حاسہ ہے، جس کے ذریعے سے مدتوں کی تقسیمات نہایت واضح طور پر ہو سکتی ہیں۔ زمانی حاسے کے متعلق جس قدر کام ہوا ہے وہ صوتی ضربات کے ذریعے سے ہوا ہے۔ پس ہم آوازوں کے کتنے لمبے سلسلے کو اس طرح مجموعوں میں ترتیب دے سکتے ہیں، کہ کسی نسبتہً بڑے یا چھوٹے سلسلے سے خلط واقع نہ ہو۔

فطری طور پر ہم میں یہ رجحان ہوتا ہے، کہ یکساں اصوات کے سلسلے کو

کسی نہ کسی طرح کی تال میل میں توڑ لیتے ہیں۔ ہم غیر ارادی طور پر، ہر دوسری یا تیسری یا چوتھی ضرب میں ایک طرح کا زور فرض کر لیتے ہیں، یا اس سلسلے کو اور بھی زیادہ پیچیدگی کے ساتھ تقسیم کر لیتے ہیں۔ جب کبھی ہم ارتسامات کو اس تال میل کی شکل میں سمجھتے ہیں تو ہم ان کے طویل سلسلے کو بغیر کسی گڑ بڑ کے شناخت کر سکتے ہیں

مثلاً شعر کی ہر قسم اپنا علیحدہ قانون رکھتی ہے اور متواتر اُتار چڑھاؤ کے ذریعے سے ہم کو ایک رکن کی کمی یا زیادتی محسوس ہو جاتی ہے۔ مختلف مصرعوں کو ایک بند کی شکل میں ترتیب دے سکتے ہیں، ہم دوسرے بند کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دوسرا پہلے کے دوسرے مصرعے سے اس قدر مختلف ہے۔ حالانکہ اگر یہ مصرعے اس طرح سے دو بندوں میں نہ ہوتے تو ان کا علیحدہ کبھی موازنہ نہ ہوتا۔ مگر تال میل کے یہ نظام بہت جلد انتہا کو پہنچ جاتے ہیں۔ موسیقی میں جیسا کہ ونٹ کہتا ہے اگرچہ وزن کے اندر شدت صوت کے بارہ تغیر (جیسا کہ ۱۲/۸ میں ہے) نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مگر تال میل کے مجموعے میں چھ وزن ہو سکتے ہیں، اور وقفہ چار اور استثنائی حالتوں میں ۵ [۸، ۸] مجموعوں پر مشتمل ہو سکتا ہے۔

ونٹ اور اس کے شاگرد ڈیٹرنے دونوں نے اختبارات کے ذریعے سے تدریجی ارتسامات کے متعلق ہمارے ذاتی واضح شعور کی انتہا کے متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

ونٹ کی تحقیق ہے کہ بارہ ارتسامات کا ایک وقت میں ایک کی طرح سے امتیاز ہو سکتا ہے۔ صرف شرط یہ ہے کہ ذہن کے سامنے یہ ایک خاص تال میل میں آئیں اور یکے بعد دیگرے اتنے وقفے کے بعد جو ۳ء۰ سے کم ۵ء۰ سکنڈ سے زیادہ نہ ہو۔ اس سے وہ مجموعی وقت جس کا واضح طور پر فہم ہو سکتا ہے، ۶ء۳ سے ۶ سکنڈ تک ہو جاتا ہے۔

ڈیٹرنے نے جو اعداد پیش کئے ہیں، وہ اس سے زیادہ ہیں۔ ضربات جب ۲ء۰ سے ۱۸ء۰ تک کے وقفے سے واضح ہوتی ہیں تو بہت ہی اچھی طرح سے

محسوس ہوسکتی ہیں۔ ایسی حالت میں چالیس ضربات ایک مجموعے کی حیثیت سے ذہن میں رہ سکتی ہیں اور بروقت اعادہ بغیر غلطی کے شناخت ہوسکتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ ذہن نے ان کو آٹھ آٹھ کے پانچ ذیلی مجموعوں میں یا پانچ پانچ کے آٹھ ذیلی مجموعوں میں سمجھا ہو۔ جب ضربات کے مجموعے بنانے کی ممانعت کردی گئی اور صرف توجہ کے ذریعے دو دو کے جوڑ بنانے کی اجازت دی گئی (اور عملی طور پر اس سادہ ترین جوڑ بندی سے باز اٹھانا ممکن معلوم ہوا) تو بڑی سے بڑی تعداد سولہ دریافت ہوئی، جس کا ایک وقت میں فہم ہوسکتا تھا۔ اس سے وہ بڑی سے بڑی مدت جس کا ہم کو بین اور فوری طور پر وقوف ہوسکتا ہے، ۳ر۰ کا چالیس گونہ یعنی ۱۲ سکنڈ ثابت ہوتی ہے۔

خالی وقت کی انتہائی مقدار بھی اسی قدر معلوم ہوتی ہے۔ اِسٹل اور مینز نے ونٹ کے معمل میں کام کرتے وقت اس کو پانچ یا چھ سے بارہ سکنڈ تک دریافت کیا ہے۔ فرق شخصی خصوصیات پر نہیں بلکہ مشق پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔

ان اعداد کو اجمالی طور پر اس شئے کے اہم ترین حصے کے مطابق سمجھا جاسکتا ہے جن کو چند صفحے پہلے ظاہری حال کہہ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ ظاہری حال کے ماقبل ومابعد ایک دھندلا سا حاشیہ ہوتا ہے، مگر اس کے اصلی معنی کم وبیش وہ ایک درجن سکنڈ ہوتے ہیں جو ابھی ختم ہوئے ہیں۔

اگر یہ بڑی سے بڑی مدت ہے، جس کو ہم ایک آن میں محسوس کرسکتے ہیں تو وہ چھوٹی سے چھوٹی مدت کتنی ہوگی، جس کو ہم واضح طور پر محسوس کرسکتے ہیں چھوٹی سے چھوٹی مدت کا ایکسنر نے اختیاراً پتہ چلایا ہے۔ انھوں نے ساورٹ کے پہیئے (Savart's wheel) کی دو تدریجی چٹاخوں کو اور برقی شعلے کی دو تدریجی کوندوں کو ایسی حالت میں علیحدہ علیحدہ محسوس کیا جب ان میں وقفہ تقریباً $\frac{1}{500}$ سکنڈ تھا۔

آنکھ سے ادراک اس قدر تیز نہیں ہوتا۔ دو شعلوں کو یکے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ مرکز شبکیہ پر ڈالا گیا، جب ان کے مابین وقفہ ۰۴۴ر۰ سے بھی

کم رہ گیا، تو ایکسنر ان کو شناخت نہ کر سکا۔ پریسیڈنٹ ہال جنھوں نے ایک خاص قسم کے ساورٹ کے پہیئے سے تجربہ کیا ہے، جس سے مختلف تعداد میں مختلف وقفات کے بعد آواز پیدا ہوتی تھی یہ کہتے ہیں۔

عدم تسلسل کا اچھی طرح سے ادراک ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر ضربات تین یا چار ہوں تو ان کو دو کی نسبت سے زیادہ فاصلے سے ہونا چاہیے۔ جب دو میں آسانی سے امتیاز ہو جاتا ہے، تو اگر تین یا چار کے مابین بھی اسی قدر وقفہ ہوگا تو ان کو نہایت وثوق کے ساتھ دو یا تین کہدیا جاتا ہے۔ بہتر یہ ہوگا کہ مشاہدات کو اس طرح سے کیا جائے، کہ کم از کم دس یا بیس ضربات تک کی تحقیق ہو، ہر زاید ضرب پر احساس فرق کے لئے جس وقفے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کو کل اختبار میں ایک ہی رکھا جائے۔"

جس حالت میں پہلا ارتسام ایک حاسہ پر ہوتا ہے، اور دوسرا دوسرے حاسہ پر، اس حالت میں درمیانی وقفے کا ادراک کمتر یقینی اور بیشتر مبہم ہو جاتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی فرق واقع ہوتا ہے، کہ کونسا ارتسام پہلے ہوتا ہے۔ چنانچہ ایکسنر کی تحقیق کے مطابق کمترین قابل ادراک وقفہ سکنڈوں میں حسب ذیل ہے۔

نظر سے لمس تک	۰.۰۷۱
نظر سے لمس تک	۰.۰۵۳
نظر سے سماعت تک	۰.۱۶
سماعت سے نظر تک	۰.۰۶
ایک کان سے دوسرے کان تک	۰.۰۶۴

زمانی وقفے کو محسوس کرنا تو ایک بات ہے۔ اور یہ بتانا کہ آیا یہ دوسرے وقفے سے کم و بیش ہے، اس سے مختلف بات ہے۔ کچھ اختباری معطیات بہم دست ہوئے ہیں جن سے اس آخری ادراک کی ذکاوت کا پتہ چلتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ دو زمانوں کے مابین وہ کمترین فرق کونسا ہے جس کو ہم محسوس کر سکتے ہیں۔

جب خود زمانے بہت چھوٹے ہوتے ہیں، تو اس وقت فرق بھی بہت کم ہوتا ہے، ایکسنر نے آنکھ سے ایک اشارے کو دیکھ کر، جو ایک شعلہ تھا، اپنے پاؤں کے ذریعے سے ممکنہ شدت کے ساتھ ردِ عمل کئے، اور ان تمام ردات پر غور کیا جو اس کو سست یا تیز ہوتی ہوئی معلوم ہوئیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس طرح سے جب اوسط سے تقریباً ۱/۱۰ سکنڈ کا فرق ہوا، خواہ وہ کمی کی جانب ہو، یا زیادتی کی جانب تو ان کو میں نے اس وقت صحیح طور پر محسوس کیا۔ اس حالت میں اوسط ۴۸۱ء۰ سکنڈ تھا۔ ہال اور جیسٹرو نے ان وقفوں کا مشاہدہ کیا، جو ان کے آلات کی ضربات کے مابین تھے۔ اس قسم کے دو مساوی عرصوں میں جو ″۲ ۱/۲ کے مساوی تھے، ایک درمیانی وقفہ داخل کیا گیا، جس کو طرفین سے کم و بیش کر سکتے تھے۔ سلسلے کو دو یا تین مرتبہ سن لینے کے بعد ہی درمیانی وقفے کے اضافی طول کی اکثر کوئی حس نہ ہوتی تھی۔ چوتھی یا آخری بار سن لینے کے بعد کم و بیش کا فیصلہ ہوتا تھا۔ دو غیر متغیر اور یکساں عرصوں کے مابین ایک متغیر وقفے کے داخل کرنے سے فیصلے میں بہت سہولت ہوتی تھی، حالانکہ وہ غیر یکساں عرصوں کے مابین یہ مقابلتہً بہت ہی کم صحیح ہوتا ہے۔ ان اختبارات میں جب درمیانی وقفے میں طرفین کے مقابلے میں ۱/۴ کا فرق ہوتا تھا تو تین مشاہدہ کرنے والوں سے غلطی نہیں ہوئی۔ جب اس میں طرفین کے مقابلے میں ۱/۱۲ کا تغیر ہوتا تھا تو غلطیاں واقع ہوتی تھیں مگر کم۔ اس سے کم سے کم مطلق ادراک شدہ فرق ۵۵۳۲ء تک بڑا ہو جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ مطلق اقل فرق جوں جوں وہ زمانے جن کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے، طویل ہوتے جاتے ہیں، بڑھتا جاتا ہے۔ اس امر کے دریافت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں، کہ اس کو خود ان زمانوں سے کیا نسبت ہوتی ہے، جن کا باہم مقابلہ ہوتا ہے۔ فشنر کے نفسی طبعی قانون کے مطابق اس کو ایک ہی نسبت ہونی چاہیئے۔ مگر مختلف مشاہدے کرنے والوں نے حقیقت حال کو اس سے مختلف پایا ہے۔ اس کے برعکس جن اشخاص نے اس سلسلے میں اختبارات کئے ہیں، انھوں نے فیصلے کی صحت اور غلطی کی جہت

کے بارے میں نہایت دلچسپ اختلافات پائے ہیں، ایسے اختلافات جو ان زمانوں کی مطلق مقدار پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، جن میں باہم مقابلہ کیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختصراً کچھ ذکر کر دینا مناسب ہے۔

اول یہ کہ وقفات جس سلسلے سے بھی اختیار کیا جائے گا، اس میں وہ شئے ضرور ہوگی جس کو دیرارٹ نقطہ فرق کہتا ہے۔ یعنی ایسا وقفہ جس کا ہم انتہائی صحت کے ساتھ اندازہ کرتے ہیں یعنی وہ عرصہ جس کو ہم اس سے جتنا کہ یہ درحقیقت ہے نہ تو کم بتاتے ہیں، اور نہ زیادہ اور جس سے کمی و بیشی کی صورت میں دونوں جہتوں میں اغلاط بڑھتی جاتی ہیں۔ یہ مدت مختلف مشاہدہ کرنے میں مختلف ہوتی ہے۔ مگر اس کا اوسط نمایاں طور پر غیر متغیر ہے۔

کان کے ذریعے سے جن مدتوں پر غور کیا گیا ان میں اوسط نفاذ عدم فرق (سکنڈوں میں) مندرجہ ذیل مشاہدین کے یہاں حسب ذیل تھے۔

ونٹ	۰٫۷۲
کولریٹ	۰٫۷۵
ایسٹل . . . . (غالباً)	۰٫۷۵
ہینر	۰٫۷۱
اسٹیونس	۰٫۷۱
ماخ	۰٫۳۵
بیکولا . . . . (تقریباً)	۰٫۴

ان اعداد میں عجیب غریب بات یہ ہے، کہ تقریباً ۳/۴ سکنڈ کی مدت اتنے بہت سے مشاہدہ کرنے والوں کے یہاں ایسی مدت زمانی ثابت ہوتی ہے، جس کا سمجھنا اور اعادہ کرنا سب سے زیادہ سہل ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے، کہ ایسٹل اور ہینر دونوں نے یہ دیکھا کہ اس مدت کے حاصل ضرب کا درمیانی اعداد کی نسبت زیادہ صحت کے ساتھ اعادہ ہوا اور گلاس نے ایک طرح اپنے مشاہدات میں ہمیشہ ۲۵ر۱ سکنڈ کے اضافے سے ایک طرح کا دوران پایا ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ

ہمارا احساسِ زمانی بوقفات تیز ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ وقفہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مشاہدے کرنے والوں میں مختلف ہوتا ہے۔

ہمارا احساسِ زمانی بھی، اور حواس کی طرح سے قانون تقابل کے تابع معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات کافی صراحت سے ایسٹل کے مشاہدات میں معلوم ہو چکی ہے کہ اگر ایک وقفے سے پہلے طویل تر مدت گذر چکی ہو، تو اس کو نسبتہً کم بتلایا جاتا ہے، اور اگر اس سے پہلے نسبتہً چھوٹی مدت گذر چکی ہو، تو اس کو نسبتہً زیادہ بتلایا جاتا ہے۔

نیز اور حواس کی طرح سے ہمارا احساسِ زمانی بھی مشق سے تیز ہو جاتا ہے۔ میہمز اپنے اور دوسرے مشاہدے کرنے حضرات میں اختلافات کو محض اسی سبب سے منسوب کرتا ہے۔

وقت کے وہ حصے جو کلک کلک کی آوازوں سے پر ہوتے ہیں اتنی ہی مدت کے خالی حصوں کے مقابلے ہیں، جب خالی حصوں کی مدت ایک یا دو سکنڈ سے زیادہ نہیں ہوتی ہے زیادہ طویل معلوم ہوتے ہیں۔ یہ صورت حال جو ایک نفسیاتی کو وہ واقعہ یاد دلاتی ہے، جو مکانات کو آنکھ سے دیکھنے میں پیش آتا ہے، اس وقت منقلب ہو جاتی ہے، جب طویل وقفے لئے جاتے ہیں۔ شاید اسی قانون کے مطابق ایسا ہوتا ہے، کہ ایک بلند آواز سے جو ایک تھوڑے سے وقفے میں محدود ہوتی ہے، وقفہ طویل محسوس ہونے لگتا ہے۔ اور خفیف آواز سے نسبتاً کم معلوم ہونے لگتا ہے۔ ایسے وقفوں کا مقابلہ کرتے وقت جن میں آوازیں ہوں، اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ آوازیں نہ تو بہت پست ہوں، اور نہ بہت بلند۔

وقفات زمانی کے ساتھ ایک قسم کا جذبی احساس ہوتا ہے، جس کو موسیقی میں لوگ عام طور پر جانتے ہیں۔ احساس تعجیل سرعت کے ایک وزن کے ساتھ اور احساس تاخیر دوسرے وزن کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہ دو احساس مختلف ذہنی حالتوں کے ساتھ میل رکھتے ہیں۔ دیرارٹ نے وقت پیمائی کی ضربات کے سلسلوں کو سنا جن کی شرح فی منٹ ۴۰ سے لے کر ۲۰۰ تک تھی، اور یہ پایا کہ بہت تیز سے لے کر بہت سست تک سات مقولات کے تحت

آتی ہیں۔ احساس کے ہر مقولے میں وہ وقفات شامل تھے، جو یکے بعد دیگرے ایک رفتار کے حلقے میں ہوئے، ان کے علاوہ اور وقفات نہ تھے۔ یہ کمی نہیں بلکہ کیفی تصدیق ہوتی ہے۔ جو حقیقت میں ایک جمالیاتی تصدیق ہے، درمیانی مقولہ یعنی وہ رفتار جو نہ تیز تھی اور نہ سست اس میں تقریباً ۶۲ء سکنڈ کا وقفہ تھا، اور ویرارٹ کہتا ہے کہ اس سے ایک طرح کی خوشگوار تال میل پیدا ہوتی تھی۔

راگ میں گت اور رسم یا تال میل کا احساس لحن کے احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جن تانوں کی تال میل بہت نمایاں ہوتی ہے، ان کو اس وقت بھی آسانی کے ساتھ پہچان سکتے ہیں، جب ان کو انگلیوں کے سروں سے میز پر بجا کر پیدا کیا جاتا ہے۔

خالی وقت کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی حاسہ نہیں

اگرچہ وقت کو ضربات حس میں تقسیم کرنے سے یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے، کہ ٹھیک کس قدر وقت گذرا ہے، مگر اس قسم کی تقسیم بادی النظر میں اس کی روانی کے ادراک کے لئے لازمی معلوم نہیں ہوتی۔ کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل الگ کر کے بیٹھ جائے، اور صرف زمانے کے گذرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے کہ شاعر کہتا ہے کہ "مثل اس شخص کے جو شب کو زمانے کی روانی سنتے اور تمام اشیائے عالم کو حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے، دیکھنے کے لئے آدھی رات کو جاگتا ہے"۔ اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ کے اندر کوئی تنوع نظر نہیں آتا، اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے، وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے، جو ہماری ذہنی نظر کے آگے پھل پھول

رہی ہیں۔ آیا واقعاً ایسا ہوتا ہے، یا نہیں یہ سوال نہایت اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربے کی وہ صورت ہو، جیسی کہ بادی النظر میں ہم کو یہ معلوم ہوتی ہے، تو ہمارے اندر وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے۔ اور یہ حاسہ ایسا ہوتا ہے، کہ اس کے لئے خالی وقت، مہیج صحیح ہے۔ اور اگر یہ فریب حواس ہے، تو شاید یہ صورت ہوگی، کہ مذکورۂ بالا تجربے میں ہم کو وقت کے گذرنے کا جو ادراک ہوتا ہے، وہ وقت کے پُر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا، جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا، اور جس کے مافیہ کے ساتھ ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑی سی تاملی کوشش کے بعد یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے، کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے، اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح ادراک نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں، جس میں تاریک ترین روشنی کا کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے، اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسامات سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے، اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے، جس کو ونٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے۔ نبضیں چلتی رہتی ہیں۔ الفاظ اور جملوں کے ٹکڑے تمثل میں گذرتے رہتے ہیں۔ یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال باترتیب وہم آہنگ ہوتے ہیں، اور جس طرح سے یہ واقع ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں، یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل کے ساتھ سمجھتے ہیں۔ دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں۔ صرف یہ ہے کہ یہ نسبتہً بہت مختصر ہوتی ہے، لفظوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کر لیں، لیکن تغیر میں رہنے والے عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے، جس کو ہم محسوس کرتے ہیں، اور کسی طرح سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونی کے

احساس کے ساتھ ہی مدت کا بھی خیال رہتا ہے، جب تک کہ عمل جاری رہتا ہے۔ پس وقوف تغیر ایسی شرط ہے، جس پر ہمارا روانی زمانہ کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات، وقوف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ تغیر کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ کسی معروف قسم کا ہونا چاہیے۔ ایک خارجی یا داخلی حسی سلسلہ یا کوئی عزم وارادے کا عمل۔

اور یہاں بھی ہم کو مکان کے ساتھ تمثیل نظر آتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بین ادراک مکان کی قدیم ترین صورت ہماری سطح حسی پر کسی قسم کی حرکت ہوتی ہے، اور یہ حرکت دراصل ایک سادہ اور مکمل احساس کی شکل میں ہوتی ہے، اور اس کا اجزائے مقومہ میں تجزیہ (یعنی تدریجی مقامات پر جسم متحرک کا بتدریج آنا) اسی وقت ہوتا ہے، جب ہماری تعلیم امتیاز بہت ترقی کر جاتی ہے، مگر حرکت ایک تغیر یا عمل ہوتی ہے، اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ زمانی اور مکانی دونوں دنیاؤں میں جن چیزوں کا پہلے علم ہوتا ہے، وہ عناصر نہیں ہوتیں، بلکہ مرکبات ہوتی ہیں علیحدہ علیحدہ اکائیاں نہیں ہوتیں بنے بنائے مجموعے ہوتی ہیں۔ ممکن ہے مجموعے عناصر سے بنے ہوں، مگر ہمارے عناصر سے واقف ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے، کہ ہم مجموعوں کو مجموعوں کی حیثیت سے محسوس کر چکتے ہیں۔

خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافتہً خالی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو وقفوں میں سمجھتے ہیں۔ جوں جوں ہم اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں، ہم کہتے ہیں 'اب'، 'اب اب'، یا ہم کہتے ہیں 'اور اور'، اور یہ مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلے کے مرتب کرنے کو زمانے کی غیر مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدریجی اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں۔ حس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے، جس قدر کہ کوئی ادراک مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام ضروب میں لئے جاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ

ان کا کوئی محدود حصہ گذر رہا ہے یا گذر چکا ہے۔ ہاگسن کے قول کے مطابق حس بمنزلہ پیمانے کے ہے، اور ادراک بمنزلہ آلۂ انتزاق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں، اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے یہ وہی ہے، یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے ضروب کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے، اب ہم اس کو یا تو گن کر جان سکتے ہیں۔ یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعے سے جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے، تو ہم کو اس کا تعقل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعے سے ہوتا ہے، یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں گذر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے تمثل کا ہرگز دعوے نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانے اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانے اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانے کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا، اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانے کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آجائیں گی اور اس وجہ سے کم مدت کے مقابلے میں یہ بڑا معلوم ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ ہم کو گذشتہ ایک ہفتے کے مقابلے میں گذشتہ دو ہفتے کے زیادہ طویل ہونے کا ادراک براہ راست ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانے کے متعلق کسی قسم کا بھی کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا۔ بعض واقعات و حوادث سے زمانے کا استحضار ہوتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹے کا بھی جب مقابلہ کیا جاتا ہے، تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلے کا ہے، کہ اس میں بھی جب دو فاصلوں کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو لیتے ہیں، جو مختلف طول کی مدتوں میں

ہمارے اندازے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گوناگون تجربات میں بسر ہوتا ہے، وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خالی وقت گذرتے وقت بہت طویل معلوم ہوتا ہے، لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ سیر وتفریح کا ایک ہفتہ ممکن ہے بعد میں تین ہفتوں سے بھی زیادہ بڑا معلوم ہو۔ برخلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا۔ بعد میں زمانے کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانے کی یاد داشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو کثرت اشیا واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں۔ خلا یک رنگی اور معمولی واقعات و حالات اس کو سکیڑ دیتے ہیں۔ فان ہولٹائی نے اپنے ناول "آوارہ گرد" میں ایک شخص اینٹن کا حال بیان کیا ہے کہ وہ اس گاؤں میں جو اس کا وطن تھا دوبارہ داخل ہوتا ہے۔

"وہ پکار اٹھتا ہے کہ سات برس ہوئے! سات برس ہوئے کہ میں یہاں سے بھاگا تھا۔ مگر اس عرصے میں اس قدر واقعات وقوع پذیر ہو چکے ہیں، کہ یہ زمانہ ستر برس سے بھی زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود جب میں گاؤں اور اس کے گرجا کے مینار پر نظر ڈالتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجھے نکلے ہوئے سات دن بھی نہیں گذرے۔"

پروفیسر لینرس (جن کی کتاب سے میں اس وقت اقتباس کو نقل کر رہا ہوں) انھوں نے ان مغالطوں کی توجیہ، ہمارے اس اصول سے کی ہے کہ جو یادیں تازہ ہوتی ہیں وہ یا تو بہت ہوتی ہیں یا کم ہوتی ہیں۔

"تجربات کا وسیع و گوناگوں حلقہ، جو اس کے اس روز سامنے تھا، جس روز کہ اس نے گاؤں کو خیرباد کہا تھا، اب اس کے ذہن کے سامنے آتا ہے، اور اس کی تمثال اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یکے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ اس کی آوارہ گرد زندگی کی بڑی بڑی اور بوقلموں تمثالات آتی ہیں، جن کے اندر کوئی تاریخی ترتیب نہیں ہوتی، اور نہ تاریخی محرک سے

یہ پیدا ہوتی ہیں، بلکہ ہر قسم کے روابط کے ذریعے سے ایک تمثال دوسری تمثال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے۔ یہ تمثالات اس کے ذہن کے سامنے بلا کسی ترتیب کے ایک ساتھ لہراتی ہیں، جن میں غالباً پہلی تمثال پہلے سال کے واقعات کی ہوتی ہے، اور دوسری چھٹے کی۔ اس کے بعد فوراً ہی دوسرے سال کی تمثال سامنے آجاتی ہے، پھر پانچویں کی آجاتی ہے، اور پھر پہلے کی وغیرہ یہاں تک کہ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ گویا ستر سال ہی گذر گئے ہوں گے، اور واقعات کی تمثالات کی کثرت سے اس کا دماغ چکرانے لگتا ہے......
پھر ذہنی آنکھ اس تمام ماضی سے منہ پھیر لیتی ہے، اور خارجی آنکھیں گاؤں اور خصوصاً گرجا کے مینارے کی طرف دیکھتی ہیں۔ اس کا موجودہ منظر اس گذشتہ منظر کو یاد دلا دیتا ہے، یہاں تک کہ شعور محض اسی سے پُر ہو جاتا ہے۔ ایک منظر کا دوسرے منظر سے مقابلہ ہوتا ہے، اور ان کے مابین اس قدر کم تغیر معلوم ہوتا ہے، کہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ان کے مابین صرف ایک ہفتہ ہی کا وقفہ حائل ہو۔"

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے، وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے، یعنی دن مہینے اور سال ہم کو پہلے کی نسبت سے چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹے بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں، بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکنڈوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔

جو شخص اپنی یادداشت میں بہت سے پانچ سال شمار کرتا ہو، اس کو خود سے یہ سوال کرنا چاہیئے، کہ ان میں سے آخری یعنی گذشتہ پانچ سال اس سے پہلے پانچ پانچ سال کی نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ گذر گئے ہیں۔ کوئی شخص اپنی ابتدائی طالبعلمی کے آٹھ یا دس سال کو یاد کر کے دیکھ لے، اس کو ایک زمانہ ایک صدی کے برابر معلوم ہو گا — ان کے مقابلے میں گذشتہ آٹھ دس سال کا مقابلہ کرو تو یہ زمانہ ایک گھنٹے کے مساوی معلوم ہو گا۔

پروفیسر پال جینٹ مندرجہ بالا سطور کے لکھنے کے بعد ایک حل پیش کرتے ہیں، مگر اس سے بھی پیچیدگی میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی۔ وہ کہتے

ہیں کہ ایک قانون ہے، جس کے مطابق انسان کی زندگی کے ایک دور کا
ظاہری طول خود پوری زندگی کے مساوی معلوم ہوتا ہے۔ ایک دس سالہ
بچے کو ایک سال اپنی کل زندگی کا $\frac{1}{10}$ محسوس ہوتا ہے، اور ایک پچاس سالہ
شخص ایک سال کو اپنی کل زندگی کا $\frac{1}{50}$ محسوس کرتا ہے، حالانکہ پوری زندگی
جتنی ہوتی ہے، اتنی ہی باقی رہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ضابطہ اجمالاً
ان مظاہر کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر یہ اساسی نفسی قانون نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات
یقینی ہے کہ عمر کے بڑھنے کے ساتھ برس جو چھوٹے معلوم ہوتے جاتے ہیں،
اس کی وجہ حافظے کے مافیہ کی یکسانی ہے، جس کی وجہ سے ماضی قریب کا ساحت
نظر سادہ ہوتا جاتا ہے۔ جوانی میں ہم کو دن کے ہر گھنٹے میں ذہنی یا خارجی
بالکل ہی نیا تجربہ ہو سکتا ہے۔ اس وقت فہم تیز اور ماسکہ قوی ہوتا ہے،
اور ہماری اس وقت کی یادداشتیں مثل اس وقت کے جو تیز اور دلچسپ
سفر میں صرف ہوا ہو، پیچیدہ گوناگوں اور گہری ہوتی ہیں۔ مگر چونکہ ہر سال
اس قسم کے تجربے کے لیے کسی نہ کسی جزو کو معمولی روزمرہ میں منتقل کر دیتا
ہے، جس کی طرف ہم مشکل سے توجہ کرتے ہیں، اس لیئے دن اور ہفتے
بہت ہی چھوٹے رہ جاتے ہیں، اور برس کھوکلے ہو کر گر پڑتے ہیں۔

اب تک زمانۂ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو تھی، اب
زمانۂ حال کے اختصار کو لو۔ گذرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے،
جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے، کہ خود وقت کے دیکھنے
اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ جو دن خوشی اور چہل پہل میں گذرتا
ہے، وہ گذرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو دن انتظار اور
تبدیلی کی گرسنہ خواہش میں گذرتا ہے، وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا
ہے، تکان الکسی بدمزگی گرانی وقت یہ الفاظ ایسے ہیں، جن کے مرادف
تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں، ایسا اس وقت ہوتا ہے، جب ہم
بیکاری سے تنگ آکر خود وقت کے گذارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔
فرض کرو کہ ہم کسی شے کے لینے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے

تیار ہیں، لیکن جب وہ شئے ہم کو نہیں ملتی، یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے، تو ہم کو خلاے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ہم کو ان سے خود[1] وقت کی وسعت کا نہایت شدت کے ساتھ خیال پیدا ہوتا ہے۔ آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے کہدو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو تمھیں بتا دے۔ تم کو ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ وقفہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا، جس طرح سے کہ سمندر کے سفر کا پہلا ہفتہ، اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی، کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے، اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گذرنے کی طرف متوجہ ہوگے اور تمھاری توجہ کے اندر یہ قابلیت ہے، کہ اتنے چھوٹے سے حصے کے بھی صدہا اجزا کر سکتی ہے۔ تجربے کی وحشت اس کے غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ ہیجان تجربے کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کے محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی غیر ہیجانی تجربہ ہو[2]۔ ولکمان کہتا ہے، کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صداے، احتجاج ہوتی ہے۔

[1]۔ خالی وقت کا اس وقت نہایت شدت کے ساتھ احساس ہوتا ہے، جب یہ گانے یا تقریر کے اندر وقفے کی صورت میں ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک واعظ منبر پر یا ایک پروفیسر اپنی میز پر دوران تقریر میں خاموش ہو جاتا ہے۔ یا ایک سازندہ (بعض اوقات ایسا جان بوجھ کر کیا جاتا ہے) اپنے تمام آلات کو ایک دم روک دیتا ہے۔ ہم ہر لحہ سلسلے کے جاری ہو جانے کی توقع کرتے ہیں، اور اس انتظار میں ہم سب سے زیادہ خالی وقت کو محسوس کرتے ہیں۔ ایک اور مثال، تو بہت سی آوازوں والا نغمہ بج رہا ہے، کہ اچانک ایک ایسی آواز سنائی دیتی ہے جس کا سر طویل ہوتا ہے، اور باقی تمام آوازیں خاموش ہو جاتی ہیں، ..... یہ ایک سر بہت طویل معلوم ہوگا۔ کیونکہ اس کے ساتھ ہم اور سازوں کے سروں کے سننے کی بھی امید کرتے ہیں مگر وہ سنائی نہیں دیتے۔ (ہربارٹ نفسیات صفحہ ۱۱۵)

[2]۔ درد و کرب کی رات بے حد طویل معلوم ہوتی ہے۔ ہم ایک ایسے لمحے کا انتظار

اسی کے بالکل مماثل تغیرات ہمارے شعور مکان میں واقع ہوتے ہیں۔ ایسی سڑک جس پر ہماری کوئی شئے گر پڑی ہو، اور ہم اس کی تلاش میں لوٹ کر دیکھ رہے ہوں، اور ہر قدم پر ہم کو اس کے مل جانے کی توقع ہو، وہ ہم کو جتنی کہ پہلی بار جانے پر معلوم ہوئی تھی اس سے طویل تر معلوم ہوتی ہے۔ وہ زمین جس کو ہم اپنے قدموں سے ناپتے ہوں، اس سے طویل تر معلوم ہوتی ہے، جب ہم اس پر سے ناپنے کے خیال کے بغیر گذر جاتے ہیں۔ اور عموماً جس مکان کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، وہ ہم پر اپنی مکانیت کا زیادہ اثر چھوڑ جاتا ہے، بہ نسبت اس مکان کے جس کے ہم محض مافیہ پر نظر ڈال لیتے ہیں۔

میں یہ نہیں کہتا، کہ اندازے کے تمام تغیرات کی توجیہ صرف یہ کہہ کر کی جاسکتی ہے کہ مافیہ زمانہ بہت پُر اور دلچسپ یا بہت سادہ اور غیر دلچسپ ہے۔ بڑھاپے کی وجہ سے وقت کے مختصر محسوس ہونے اور تکان کی بنا پر اس کے طویل معلوم ہونے میں ممکن ہے کوئی بہت ہی عمیق علت عامل ہو۔ اگر اس قسم کی کوئی علت ہے، تو اس کی تحقیق صرف اس طرح سے ہوسکتی ہے، کہ ہم معلوم کریں، کہ وقت ہی کا ادراک کیوں ہوتا ہے۔ اس تحقیق کی ہم کوشش کرتے ہیں، اگرچہ کامیابی کی کچھ زیادہ توقع نہیں۔

زمانۂ ماضی کا احساس ایک موجودہ احساس ہوتا ہے

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے، کہ ہم کو سورج کی روشنی، یا دھماکے کی آواز

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتے رہتے ہیں جو کبھی نہیں آتا یعنی وہ لمحہ جب یہ دور ہو۔ مگر اس تجربے کی تکلیف اس طرح سے گرانی وقت کے نام سے موسوم نہیں کی جاتی جس طرح سے خالی وقت کے گذرنے کی تکلیف کو موسوم کیا جاتا ہے۔ درد و کرب کی تکلیف وہ شئے ہوتی ہے جو ہمارے حافظے کو متاثر کرتی ہے۔ جیسا کہ پروفیسر لینز رص کہتے ہیں، کہ اس صورت میں ہم جس چیز کو محسوس کرتے ہیں وہ تکلیف کی طویل مدت ہوتی ہے، نہ کہ طویل مدت کی تکلیف۔

کا ادراک کیوں ہوتا ہے، تو ہم جواب دیتے ہیں، کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خارجی قوت سے اثیری امواج یا ہوائی امواج ہمارے دماغ سے ٹکراتی ہیں اور اس میں ایسے تغیرات پیدا کرتی ہیں جو روشنی اور آواز کے شعوری ادراکات کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر یہ بات بھی ہم جلدی سے کہدیتے ہیں، کہ نہ تو روشنی اور نہ آواز اثیری یا ہوائی امواج کی نقل کرتی ہے۔ یہ صرف ان کو علامات کے ذریعے سے ظاہر کرتی ہیں۔ ہیلم ہولٹز کہتا ہے، کہ صرف ایک صورت میں اس قسم کی نقل ہوتی ہے "جس صورت میں ہمارے ادراکات خارجی حقیقت کے مطابق ہو سکتے ہیں، وہ زمانی تسلسل کے مظاہر ہیں۔ ہموقتی تدریج اور ہموقتی یا تدریج کا باقاعدہ لوٹنا حسوں میں بھی ہو سکتا ہے، اور خارجی واقعات میں بھی۔ اس قسم کے واقعات، جیساکہ ان کا ادراک ہے، زمانے میں ہوتے ہیں، اسی وجہ سے آخرالذکر کے زمانی علائق اول الذکر کی صحیح نقل ہو سکتے ہیں۔ گرج کی حس بجلی کی حس کے بعد ہوتی ہے جس طرح سے کہ ہوا کے پُر آواز پیچ و تاب جو برقی اخراج کی بنا پر ہوتے ہیں، وہ مشاہدہ کرنے والے کے پاس پر ضیا اثیر سے بعد میں پہنچتے ہیں۔"

اس قسم کے غور و فکر میں مصروف ہونے سے انسان کو یہ تجربہ ہوتا ہے، کہ وہ خود بخود کسی نظری نتیجے کی طرف دھکیلا جا رہا ہے۔ اور وہ یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ آخر کار میں نے وقوف کے راز کو پالیا ہے، حالانکہ ہنوز دہلی دور راست کا مضمون ہوتا ہے۔ ہم خود سے کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ کونسی بات قرین فطرت ہو سکتی ہے، کہ اشیا کے تسلسل اور ان کی مدتیں معلوم ہو جائیں۔ خارجی قوتوں کا سلسلہ دماغ کے اوپر خود کو ایک سلسلے ہی کی صورت میں ثبت کر دیتا ہے، اور دماغ کے تدریجی تغیرات کی ذہنی چشمے کے اُتار چڑھاؤ بالکل نقل ہوتے ہیں۔ چشمہ ذہنی چونکہ خود کو محسوس کرتا ہے، اس لئے اس کو اپنی حالتوں کے زمانی علائق کو بھی محسوس کرنا چاہئے۔ مگر چونکہ یہ خارجی زمانی علائق کی نقول ہوتی ہیں یہ ان کو بھی لازمی طور پر جانتی ہوں گی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ آخرالذکر زمانی علائق خود اپنے وقوف

کا بھی باعث ہوتے ہیں۔ یا بہ الفاظ دیگر ان تغیرات ذہنی میں سے جو ذہن کو متاثر کرتے ہیں، محض زمانے کا وجود زمانے کا ذہن کو ادراک ہونے کی کافی علت ہے۔

بدقسمتی سے یہ فلسفہ کچھ بہت ہی بے ڈھنگا سا ہے، اگرچہ ہم خارجی تسلسلوں کو ایسی قوتیں سمجھیں جو دماغ پر اپنی تمثال ثبت کر دیتی ہیں، اور داخلی تسلسلوں کو ایسی، جو ذہن پر اپنی تمثال ثبت کرتی ہیں پھر بھی ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے، جتنی کسی موضوع و معروض کے وقوف کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے، اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہیے، جس کے لئے ایک علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ علائق زمانی کے احساسات آپنے کو معمولاً جانتے ہیں، اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

مضمون کے شروع ہی میں یہ بیان کر چکا ہوں، کہ ماضی کے بحیثیت ماضی جاننے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ اس کا حال کے ساتھ علم ہو، اور موجودہ وقت کے اندر رہو۔ چونکہ اس بات کو اچھی طرح سے سمجھنا ضروری ہے، اس لئے میں اعادے کے خوف کے باوجود اس کی طرف پھر رجوع کرتا ہوں۔ ولکمان نے اس بات کو نہایت ہی خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے، جس کی عبارت حسب ذیل ہے۔

"تصور زمانی کی اصل کے متعلق اگر سوال کیا جائے تو ممکن ہے، اس کا کوئی محض سلاسل تصورات کی طرف اشارہ کر کے جواب دینے لگے، جس کے مختلف افراد اول سے لے کر آخر تک یکے بعد دیگرے کامل وضاحت تک پہنچتے ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ تدریجی تصورات تصور تدریج تو نہیں ہوتے۔ اگر تصور ا ہو اور پھر تصور ب آئے، تو شعور میں محض ایک کا دوسرے سے تبادلہ ہو جاتا ہے۔ یہ امر کہ ب ا کے بعد آتا ہے، ایسا واقعہ

جس کا ہمارے شعور کے لئے وجود نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بعد کا لفظ نہ تو ا کے اندر موجود ہے، اور نہ ب کے اندر، اور کوئی تیسرا تصور فرض نہیں کیا گیا۔ ا کے بعد ب کے آنے کا خیال اس سے مختلف ہے، جس نے پہلے تو ا کو پیدا کیا اور پھر ب کو۔ اور یہ پہلی قسم کا فکر اس وقت تک معدوم ہوتا ہے، جب تک فکر ا اور فکر ب موجود ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم اس معاملے پر بغور نظر ڈالتے ہیں، تو ہم اس مقابلے تک پہنچتے ہیں، کہ اگر ا اور ب کو ایک سلسلے میں واقع ہوتا ہوا فرض کیا جائے، تو ان کو ایک وقت میں فرض کیا جائے اور اگر ہم ان کو یکے بعد دیگر واقع ہوتا ہوا خیال کریں، تو ہم کو ان کا ایک ساتھ بھی خیال کرنا چاہیئے۔"

اگر ہم اپنے فکر کے چشمۂ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں، تو چشمے کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصے یعنی ماضی حال و مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطے پر عمود کی شکل میں ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا مظروف کے لیے ہے جو اس حالت میں، وہ وقت ہے، جس کا خیال ہوا ہے اور وہ سب کچھ ہے جس کا چشمہ کے اس واقعی لمحہ کے ساتھ خیال ہوا ہے جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے، مسٹر جیمس وارڈ اپنے اس عالمانہ مضمون میں، جو انھوں نے انسائکلوپیڈیا برٹینکا طبع نہم کے لیے نفسیات پر لکھا ہے، اس صورت حال کو نہایت عمدگی سے بیان کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں۔

"اگر ہم تسلسل کو ایک خط سے ظاہر کریں، تو ہموقتی کو ایک دوسرے خط سے ظاہر کر سکتے ہیں جو پہلے پر عموداً واقع ہوگا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وقت خالی یعنی زمانی چوڑائی کے بغیر زمانی لمبائی محض انتزاع ہے۔ اب وقت سے بحث کرتے وقت جس صورت میں کہ یہ ہوتا ہے، ہم کو پہلے خط سے بحث کرنی ہوتی ہے، اور وجدان زمانہ سے بحث کرتے وقت دوسرے خط سے تعلق ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ فاصلے کو تناظر میں ظاہر کرتے وقت، ہم ان خطوط تک محدود رہتے ہیں، جو ایک سطح مسطح کے خطوط میں عمق کے اصلی خط پر عموداً ہوتے ہیں، تسلسل واقعات فرض کر دکہ حسی ارتسامات

اب ج د ہ ہیں ...... ب کی موجودگی کے معنی یہ ہیں کہ ا د ج غیر موجود ہیں، لیکن اس تسلسل کے احضار کے معنی یہ ہیں، کہ کسی نہ کسی شکل میں اب ج د کے دو یا زائد احضار ایک وقت میں موجود ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ماضی حال مستقبل زمانی فرق ہیں، لیکن احضار میں جو شئے کہ ان فروق کے مطابق ہے، وہ شعور میں ایک وقت میں ہوتی ہے۔"

پس گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری اظلال ہوتا ہے، جو اس تناظری اظلال کے مشابہ ہے، جو مناظر قدرت کا عکاسے کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ہم ابھی یہ بیان کر چکے ہیں، کہ ہمارا ممیز ادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سکنڈ تک طویل ہو سکتا ہے (اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا) اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گذرنے والے لمحے میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے، جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے، کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو، لیکن یہی ہمارے واقعۂ زمانی کے ادراک کا باعث[1] ہونی چاہیئے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحے پہلے کہہ چکے ہیں، بہ مشکل نمائشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے۔ جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں، اسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں، اور ان میں ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو "ابھی نہیں" "ابھی اور نہیں" "اب ہوتا ہے" "اب ہو گیا" میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اسی طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر۔ اور اس کی کیفیت میں چشمے کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ

[1] ادراک کرنے کی علت نہ کہ اس معروض کی جس کا ادراک ہوتا ہے۔

گذرتا ہے، وہ اپنے اندر دوبارہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے، تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے، اور اپنے ساتھ ان رفقا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا ہی قبل یا ذرا ہی بعد گزر رہے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے، تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف شئے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادے سے بالکل معرا ہو، لیکن اس کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گذرنے والے چند سکنڈ کے احساس تک محدود ہو گی۔ اس سے زیادہ وقت اس کو یاد نہ آئے گا۔ میں نے یہاں محاکات کو فرض کیا ہے، کیونکہ میں یہاں انسانوں سے بحث کر رہا ہوں، جن کی یہ قوت عام طور پر معروف ہے۔ اس طرح سے حافظے میں اشیا تاریخ کے اعتبار سے پھیلی ہوتی ہیں۔ تاریخ دار ہونے کے معنی ایک دوسرے سے مقدم یا موخر ہونے کے ہیں۔ کسی شئے کی تاریخ محض موجودہ شئے یا کسی گذشتہ یا آیندہ شئے کے اعتبار سے ماقبل و مابعد ہونے کا رشتہ ہے۔ بعض اشیا کی تاریخ کا تعین ہم محض اس طرح سے کرتے ہیں کہ ہم ان کو ذہن میں محض ماضی یا مستقبل کی جہت میں پھینک دیتے ہیں۔ مثلاً جس طرح سے مکان میں ہم انگلستان کا خیال اس طرح سے کرتے ہیں، کہ یہ مشرق میں واقع ہے، یا چارلسٹن کو جنوب میں خیال کرتے ہیں۔ مگر ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ہم ایک شئے کو قطعی طور پر متعین کریں اور اس کو دو گذشتہ یا آیندہ سلسلوں میں سے کسی ایک کی دو ایسی چیزوں کے مابین داخل کریں جن کا تعقل واضح طور پر

لہ۔ ولکمان کہتا ہے کہ "بس" اور "ابھی نہیں" صحیح زمانی احساسات ہیں، اور ہم زمانے سے ان کے علاوہ اور کسی طریقے سے واقف ہی نہیں ہیں (نفسیات وشٹ) یہ بات اگرچہ ہمارے زمانی احساس کے متعلق صحیح نہیں ہے، مگر واقعات میں ہمارے احساس تاریخ کے متعلق صحیح ہے۔

ہو چکا ہو، مثلاً جس طرح ہم انگلستان یا چارلسٹن کا اس طرح سے تعقل کریں کہ اتنے میل دور[1] ہے۔

وہ اشیا اور واقعات جن کا اس طرح سے مبہم یا صحیح طور پر تعین ہوتا ہے آیندہ ان طویل زمانی وقفوں کی علامات بن جاتی ہیں، جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اسی اعتبار سے جب ہم ان میں سے بہت یا چند کا خیال کرتے ہیں، تو اس وقت کو جس کو یہ ظاہر کرتی ہیں، طویل یا مختصر خیال کرتے ہیں۔ مگر ان تمام زمانوں کا جن کا کہ تعقل ہوتا ہے، اصل نمونہ نمایشی حال ہوتا ہے، جس کی مختصر مدت کا ہم کو ذاتی طور پر ہر وقت احساس رہتا ہے۔

[1] ۔ جس طرح سے ہم سال بناتے ہیں، اسی طرح سے میل بھی بناتے ہیں۔ کاروں میں سفر کرنے سے مختلف نظری ساحتیں ہمارے آنکھوں کے سامنے سے گذرتی ہیں۔ جب وہ ساحتیں جو گذر چکتی ہیں، حافظے میں تازہ ہوتی ہیں، تو وہ اپنی باہمی ترتیب کو اس لئے باقی رکھتی ہیں، کہ ان کے مافیہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم ان کے متعلق ایک دوسرے کے پیچھے ہونے کا خیال کرتے ہیں، اور نظری ساحتوں کے ایک جم غفیر میں سے ہم اس کا احیا کر سکتے جس کا اب احضار ہو رہا ہے، اور اس طرح سے ہم اس مکان کا اندازہ کرتے ہیں جو طے ہوا ہے۔

اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ، ادراک زماں ادراک مکان کے بعد ترقی کرتا ہے، کیونکہ بچے کل گذشتہ اور کل آنے والی کے علاوہ اور تمام تاریخوں کا نہایت ہی مبہم تصور رکھتے ہیں۔ لیکن یہ تصور اس مکان کے تصور سے زیادہ مبہم نہیں ہوتا جو ان کے مکانی وجدان کی اکائی سے زیادہ ہوتا ہے۔ حال ہی میں میرے چار سالہ بچے نے ایک ملاقاتی سے یہ کہا تھا کہ میں ایک ہفتہ دیہات میں رہا ہوں۔ چونکہ وہ تین ماہ رہا تھا، اس لئے ملاقاتی نے اظہار حیرت کیا۔ تو اس پر بچے نے اپنے بیان کی صحت کرتے ہوئے کہا کہ بارہ سال رہا ہوں۔ لیکن بچے نے بالکل ویسی غلطی اس وقت کی جب اس نے یہ دریافت کیا کہ کیا بوسٹن کیمبرج سے سو میل نہیں ہے، حالانکہ فاصلہ تین میل سے زیادہ نہیں ہے۔

حاسئہ زمانی کون سے دماغی عمل پر مبنی ہے

اب سوال یہ ہے کہ یہ حسیت دماغی عمل کے کون سے عنصر پر مبنی ہو سکتی ہے؟ یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ یہ خود عمل کی مدت پر تو مبنی ہو نہیں سکتی۔ اس کو کسی ایسے عنصر پر مبنی ہونا چاہیے، جو عمل کے ہر لمحے میں موجود رہتا ہو، اور اس عنصر کو اپنے متلازم احساس کے ساتھ وہی پر اسرار علاقہ ہو، جو عصبی فعلیت کے اور تمام عناصر اپنے نفسی نتائج کے ساتھ رکھتے ہیں اب یہ نتائج جو بھی کچھ ہوں۔ زمانے کے بارے میں یہ عنصر کیا ہوتا ہے، اس کے متعلق متعدد تجاویز پیش کی گئی ہیں۔ ان کا میں تعلیقات[1] میں ذکر کر کے مختصراً اس نتیجے کو ذکر کرتا ہوں، جو ان کے اور واقعات کے مطالعے سے مرتب ہوتا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ یہ نتیجہ بالکل خام ہے۔

---

[1] ان میں سے اکثر توجیہات محض علامات بیان کرتی ہیں، جو ارتسامات کے ساتھ وابستہ ہو کر، ان کو زمانے کے اندر ایک خاص وقت سے منسوب کرتی ہیں یا بہ الفاظ دیگر ان کو ان کی ترتیب سے منسوب کرتی ہیں۔ مگر اس بات کی توجیہ نہیں کرتیں کہ یہ ترتیب زمانی کیوں ہو۔ ہربارٹ کی آیندہ توجیہ ادراک زمانی کا محض سیدھا سادھا بیان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت ہوتی ہے، جب ہم ایک سلسلے کے آخری رکن کے ساتھ پہلے رکن کا بھی خیال کرتے ہیں۔ اس وقت کل سلسلہ ہمارے فکر کے اندر تازہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کی دقت پشت کی سمت میں کم ہوتی جاتی ہے۔ اسی طرح سے ڈروبش جو یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ ایسا سلسلہ ہوتا ہے، جو ابھی سے گذرا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو اس میں گذرے ہوئے کا لفظ ایسا ہے، جو اس قسم کے بیان کی دوری نوعیت کو اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ ٹی ایچ وائٹز اسی قسم کے دور کا مرتکب ہوتا ہے، جب وہ ہمارے زمانی شعور کی توجیہ میں یہ کہتا ہے، کہ شعور زمانی ادراکات کو توقعات کے مطابق کرنے کی چند ناکام کوششوں سے عالم وجود میں آتا ہے۔ وولکمان کا یہ ضمیاتی بیان کہ گذشتہ

نظام عصبی میں۔ جمع مہیجات کے مظہر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر مہیج اپنے بعد ایک طرح کی مخفی فعلیت چھوڑ جاتا ہے، جو رفتہ ہی رفتہ زائل ہوتی ہے۔ (دیکھو صفحہ ۸۲۔ ۸۵ اصل) اسی واقعے کا نفسیاتی ثبوت ان تمثالات مابعد سے ملتا ہے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ استحضارات اور موجودہ احضارات کو شعور کے مرکز سے خارج کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور ناکام رہتے ہیں، اسی مغالطے کا شکار ہے۔ مگر یہ تمام بیانات ایک امر میں متفق ہیں، اور وہ یہ کہ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف واقعات کے دماغی اعمال ایک وقت میں اور مختلف شدتوں کے ساتھ تہییج ہونے چاہئیں، تب کہیں ادراک زمان ممکن ہو سکتا ہے۔ بعد کے مصنفین نے اس تصور کو زیادہ صحیح کر دیا ہے۔ چنانچہ لپس کہتا ہے کہ "حسیں پیدا ہوتی، شعور پر قابض ہوتی، خفیف پڑ کر تمثالات میں منتقل ہو جاتی اور محو ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جب ان میں سے "د" اور "ب" اس عمل میں سے ایک وقت گذرتے ہیں، یا جب ایک دوسرے سے مقدم یا موخر ہوتا ہے، تو ان کے ماند پڑنے کی حالتیں یا تو مطابق ہوں گی یا مختلف ہوں گی۔ اور فرق اس فرق کے متناسب ہوگا جو ان کے آغاز کے چند لمحوں میں رہا ہو۔ چنانچہ تمثالات میں کیفیت کے فرق ہوتے ہیں، جن کو ذہن ان کی زمانی ترتیب کے مطابق فرقوں میں تحویل کر سکتا ہے۔ خارجی زمانی علائق اور ذہنی زمانی علائق کے درمیان کوئی حد اوسط ان پہلو کے فرقوں کے علاوہ ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے لپس ان کو زمانی علامات کے نام سے موسوم کرتا ہے، اور جلدی سے یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ ذہن ان کی شدت کی ترتیب کو زمانی ترتیب میں تحویل کر لیتا ہے وہ بالکل ناقابل توجیہ ہے۔ ایم گویاؤ کا بیان اپنے متقدمین سے سوائے طرز ادا کی دلکشی کے علاوہ اور کسی بات میں مشکل ہی سے مختلف ہے۔ ہر تغیر ٹوٹنے والے ستاروں کی طرح سے ایک روشن لکیر چھوڑ جاتا ہے۔ ہر تمثال اس نسبت سے زیادہ ماند پڑنے والی حالت میں ہوتی ہے جس نسبت سے اس کا اصل دور ہوتا ہے۔ تمثالات کی اس قسم سے مدت کا احساس ہوتا ہے یعنی محض زمانی صورت کا یا زمانے کی بنیاد کا۔ ماضی حال و مستقبل کا امتیاز ہماری فعلی فطرت سے پیدا ہوتا ہے۔ مستقبل (دائرہ کی طرح سے) وہ ہے جو میں اپنا چاہتا ہوں مگر ہنوز رکھتا نہیں بلکہ جس کے لئے انتظار کرنا چاہیئے۔ یہ سب صحیح ہے مگر یہ کوئی توجیہ نہیں ہے۔

جن کا ہم کو حسی مہیج کے زائل ہونے کے بعد ادراک ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شئے کے گذر جانے کے بعد، اس کی تمثال مابعد میں ہم کو ایسی خصوصیات معلوم ہوں، جن کو ہم اصل میں معلوم نہ کر سکے تھے۔ ممکن ہے کہ ایک آواز کے معنی ہم۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مسٹر وارڈ اپنے انسائیکلو برٹینکا کے مضمون میں زمانی علامت کے تعین کرنے کی زیادہ لطیف کوشش کرتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ مختلف چیزوں کی ایک تعداد میں، جن کو تدریجی خیال کیا جاتا تھا، مگر جن کا خیال ایک ہی وقت میں ہوتا ہے، اس امر کو متعین کیا جائے کہ ان میں کون سی پہلے ہوتی اور کون سی پیچھے۔ وہ کہتا ہے کہ اب ج د کے ہر بین استحضار کے بعد، حرکت توجہ کا وہ استحضار حائل ہو سکتا ہے، جس کا ہم کو ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف گذرنے میں وقوف ہوتا ہے۔ یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ اپنی موجودہ یاد میں ہم اس بے حائل ہونے کا کوئی براہ راست ثبوت نہیں رکھتے۔ اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ اس کی اس رجحان کے اندر ایک بالواسطہ شہادت ملتی ہے، جو تصورات کی روانی میں اس ترتیب کے اختیار کرنے کا ہوتا ہے، جس میں احضارات کی طرف پہلے توجہ ہوتی ہے۔ جب توجہ کی جہت بدل جاتی ہے، تو خود حرکت سے ہم کافی واقف ہوتے ہیں، اگرچہ ایسی حرکتوں کے باقیات معمولاً کافی نمایاں نہیں ہوتے۔ پس یہ باقیات ہماری زمانی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن محض زمانی علامات سے زمانی تناظر کی کل تصویری صحت فراہم نہیں ہو جاتی۔ ان سے ہم کو صرف ایک مقررہ سلسلہ مل جاتا ہے۔ لیکن فراموشی کا قانون جب ہم سلسلے کے ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف جاتے ہیں، شدت میں تدریجی تغیر کو یقینی کر کے اس نتیجے کے پیدا ہو جانے کا باعث ہو جاتا ہے، جس کو ہم زمانی فصل کہتے ہیں۔ اس قسم کے تغیرات شدت بجائے خود ہم کو بعید کے زیادہ واضح اور قریب کے کم واضح استحضارات کے مابین غلط میں مبتلا کر دیں گے، لیکن اس غلطی سے ہم کو زمانی علامات بچاتی ہیں، جہاں حافظے کا سلسلہ نامکمل ہوتا ہے، اس قسم کی غلطیاں اکثر ہوتی ہیں۔ دوسری طرف جہاں اس قسم کے تغیرات خفیف اور ناقابل ادراک ہوتے ہیں، اگرچہ حافظے کا سلسلہ مکمل ہو، پھر بھی زمانے کے تقابلی فاصلے کا ہی احساس نہیں ہوتا جیسا کہ زیادہ قریب اور

ہم چند سکنڈ بعد غور کریں اور کہیں کہ او ہو اس کے یہ معنے تھے۔ ایک منٹ کی تاخیر سے خود گھنٹے کی آواز یا اس کے متعلق سوال بالکل گنگ ہو جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حال میں ہوتا ہے، جہاں کہ یہ ادراکی اثرات بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے تصورات جو ایک دوسرے سے خاص خاص فاصلوں پر ہوتے ہیں، قندیل کے اندر کی تصویروں کے مشابہ ہیں، جو اس کی گرمی سے گردش کرتی ہیں جاگتے ہوئے آدمی کے تصورات کا سلسلہ اس سے کچھ بہت مختلف نہیں ہوتا۔ اب وہ فاصلہ جو ا کو ب سے اور ب کو ج وغیرہ سے علٰحدہ کرتا ہے کیا ہے۔ اور ہمارے پاس اس کے جاننے کے کیا ذرایع ہیں کہ یہ بیداری کی حالت میں تقریباً مستقل ہے۔ غالباً یہ وہ بقیہ ہے، جس کو میں نے زمانی علامت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ توجہ کی ا سے ب تک حرکت ہے۔ با ایں ہمہ مسٹر وارڈ ہمارے اس حرکت کی توجہ کے احساس کو ہمارے احساس زمانی کی اصل نہیں کہتے، اور نہ اس کے دماغی عمل کو، وہ دماغی عمل کہتے ہیں جس کی بنا پر ہم کو زمانے کا ادراک ہوتا ہے۔ ایک لمحے کے بعد وہ کہتا ہے کہ "اگرچہ ارتکاز توجہ میں درحقیقت وقت صرف ہوتا ہے، مگر اس کا اولاً زمانے کے طور پر ادراک نہیں ہوتا یعنے مسلسل امتدادیت کے طور پر نہیں بلکہ شدت کے طور پر۔ چنانچہ اگر یہ مفروضہ صحیح ہو، تو ہمارے حقیقی زمانی ادراکات کے اندر ایک ایسا عنصر ہے، جو زمانے کے مجرو تعقل کے اندر کوئی جگہ نہیں رکھتا۔ زمانے کا اگر طبیعی طور پر تعقل کیا جائے تو اس کے اندر شدت کا نشان بھی نہیں ہے۔ زمانے کا جو نفسیاتی تجربہ ہوتا ہے اس کے اندر مدت دراصل ایک شدید مقدار ہے، اور اس حد تک صحیح معنی میں ایک ادراک ہے۔ پس اس کی اصل (اگر میں مسٹر وارڈ کا مفہوم سمجھتا ہوں) ایک احساس جیسی کوئی شئے ہے، جو توجہ کی حرکات کے ساتھ اس طرح سے ہوتا ہے، جس طرح لذت والم ہو سکتے ہیں۔ اس کا دماغی عمل لذت والم کے دماغی عمل کی عام شکل میں ضم ہونا چاہئے۔ مسٹر وارڈ کا کم و بیش شعوری طور پر یہ خیال ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ "ہر شخص جانتا ہے کہ مختلف ارتسامات کے سریع تسلسل سے پریشان ہونے کے کیا معنے ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک طرح کے

موجودہ حسیں اس کو اس قدر دور پھینک چکتی ہیں کہ اب اس کا اعادہ نہیں ہوسکتا۔ موجودہ شئے کے احساس کے ساتھ ان تمام دوسری چیزوں کی بتدریج

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ارتسامات کے سست اور غیر متغیر اعادے سے تھک جانا کس کو کہتے ہیں۔ اب پریشانی اور تکان کے یہ احساسات اپنی مخصوص خصوصیات حرکات توجہ کی بدولت رکھتے ہیں۔ پہلے توجہ کو مسلسل حرکت میں رکھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کہ یہ ا کی طرف قایم ہو، ب کا اچانک نمودار ہوجانا اس کی شدت اور جدت اس کو پریشان کرتے ہیں۔ دوسری حالت میں ایک ہی ارتسام کے مسلسل اعادے سے اس کو تقریباً ساکن رکھا جاتا ہے۔ تجربات کی ایسی افراط و تفریط سے انسان کو ایک ایسے واقعہ کا تحقق ہوجاتا ہے، جو اس قدر مدہم اور دھندلا ہوتا ہے، کہ اس کی طرف توجہ نہ ہوسکتی۔ لیکن حال کے اختبارات نے اس واقعے کو اور بھی نمایاں کردیا ہے، جو لاک کے ذہن میں اس وقت دھندلے طور پر سامنے تھا، جب اس نے ایک بیدار آدمی کے استحضارات کے مابین ایک خاص فاصلے کا ذکر کیا تھا۔ ایک سیکنڈ یا اس سے کم بہت ہی چھوٹی مدتوں، جن کا فرض کردہ میزان موسیقی کی ضربات سے اظہار ہوتا ہے، پیمایش کرتے وقت یہ دریافت ہوا ہے، کہ ایک خاص مدت ہے جس کی حد تک اوسط تعداد اندازوں کی صحیح ہوتی ہے، اس سے کم مدتوں کے اندازے میں زیادتی کی طرف اور زیادہ مدت کے اندازوں میں کمی کی طرف غلطی ہوتی ہے۔ میں اس کو وہ وقت سمجھتا ہوں جو توجہ کے مرکوز کرنے یا قایم کرنے میں صرف ہوتا ہے۔ اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوے کہ ایک سلسلہ تجربات ا ب ج د بعد میں خیال کرتے وقت تو چھوٹے اور گذرتے وقت بہت ہی طویل معلوم ہوسکتے ہیں، وہ کہتا ہے کہ "یاد میں تو صرف ا ب ج د کا سلسلہ ہوتا ہے۔ حال میں درمیانی زمانے $ف_۱$ $ف_۲$ $ف_۳$ وغیرہ کا احساس ہوتا ہے، بلکہ اصل تطابق کا جن کی یہ زمانی علامات باقیات ہیں"۔ اور وہ اس طرح سے نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو اس امر کا ثبوت مل گیا ہے کہ ہمارا ادراک مدت متغیر شدت کے نیم حرکی معروضات پر مبنی معلوم ہوتا ہے، جس کی مدت کا ہم کو براہ راست مدت کے طور پر تجربہ ہوتا ہی نہیں"۔

مردہ ہونے والی گونج ہونی لازمی ہے، جو گذشتہ چند سکنڈ پہلے ہمارے سامنے تھیں یا اگر اس کو عصبی اصطلاحات میں بیان کیا جائے، تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر لمحے میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ونٹ کا بھی یہ خیال ہے کہ تقریباً ۳/۴ سکنڈ کا وقفہ جس کا اندازہ کم از کم غلطی سے ہوا ہے۔ احساس زمانی اور ذہن کے واضح ادراکی معروضات کے تسلسل کے مابین ایک ربط کو ظاہر کرتا ہے۔ زمان ائتلاف بھی تقریباً ۳/۴ سکنڈ ہے۔ اس زمان ائتلاف کو وہ مدت کا ایک قسم کا داخلی معیار سمجھتا ہے، جس کے غیر ارادی طور پر ہم ان تمام وقفوں کو مطابق کر لیتے ہیں جن کا ہم اعادہ کرنا چاہتے ہیں، اس سے کم اور اس سے زیادہ مدتوں میں بیشی و کمی کر کے اس کی حد تک لے آتے ہیں۔ [اسٹیونس کے نتیجے میں ہم کو تطابق کے بجائے تقابل کہنا چاہیے کیونکہ اس میں طویل مدتیں تو زیادہ طویل اور چھوٹی مدتیں اور بھی زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہیں] اس قدر وہ اضافہ کرتا ہے کہ "قابلِ غور بات ہے کہ یہ مدت وہی ہے جس کے مطابق ویبر کے نزدیک تیز چلتے وقت ہماری ٹانگیں حرکت کرتی ہیں۔ اس لئے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ دونوں نفسی مستقل یعنی محاکات کی رفتار کا اوسط اور زمانے کا یقینی اندازہ، دونوں جسم کی ان نہایت ہی عادتی حرکات کے زیر اثر بنے ہیں، جن کو ہم اس وقت بھی استعمال کرتے ہیں، جب ہم تال میل کے ساتھ وقت کے طویل تر حصے کو تقسیم کرتے ہیں۔

آخر میں پروفیسر ماخ اور بھی زیادہ خاص اشارہ دیتے ہیں۔ یہ کہنے کے اور بہت صحیح طور پر کہنے کے بعد کہ ہمیں زمانے کی حقیقی حس ہوتی ہے، ورنہ تو ہم ایک ہی وقت میں دو بالکل مختلف نغموں کو بجتے ہوئے نہ پہچان سکتے ہیں اور نہ گھنٹے کی ایک ضرب اور دوسری ضرب کے مابین حافظے میں امتیاز کر سکتے، اگر ہر ایک کے ساتھ خاص زمانی حس وابستہ نہ ہوتی، جس کا اس کے ساتھ احیار ہو جاتا، وہ کہتے ہیں کہ بہت ممکن ہے یہ احساس عضوی صرف کے ساتھ وابستہ ہو، جو شعور کی پیدائش کے ساتھ لازمی طور پر مربوط ہوتا ہے، اور جس وقت کو ہم محسوس کرتے ہیں غالباً توجہ کے (میکانکی) عمل کا نتیجہ ہو۔ جب توجہ پر زور دیا جاتا ہے تو وقت طویل معلوم ہوتا ہے۔ اور آسان مصروفیت میں چھوٹا معلوم ہوتا ہے، وغیرہ ...... جب تک ہم بیدار رہتے ہیں تو

دماغی اعمال کا ایسا اجتماع ضرور ہوتا رہتا ہے، جن میں یہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں، جن میں نسبتہً دھندلے ان اعمال کے محو ہونے والے پہلو ہوتے ہیں جن کا چند منٹ پہلے شباب انتہا درجے پر تھا، کس قدر ان اعمال میں سے باہم مل جاتے ہیں، اس سے صرف شدہ مدت کا احساس متعین ہوتا ہے۔ کون سے واقعات وقت کو گھیرنے والے معلوم ہوں گے اس کا انحصار اس امر پر ہوگا، کہ باہم ملنے والے اعمال کون سے ہیں۔ دماغ کی اصلی فعلیت کے متعلق ہمارے معلومات اس قدر کم ہے، کہ جس حالت میں کوئی حس ایک حالت میں باقی بھی رہتی ہے، وہاں بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے ابتدائی لمحے اپنے بعد ایسے محو ہو جانے والے اعمال نہیں چھوڑ جاتے جن کے پس پشت موجودہ لمحے کے اعمال ہوتے ہیں۔ مدت اور واقعات سے مل کر ہمارے ظاہری حال کا وجدان بنتا ہے، جس میں کہ اس کا مافیہ بھی شامل ہوتا ہے[1]، میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ عضو شعور کا بڑھتا جاتا ہے، اور توجہ کا کام بھی مسلسل بڑھتا رہتا ہے۔ وہ ارتسامات جو توجہ کی بڑی مقدار کار سے وابستہ ہوتے ہم کو طویل تر معلوم ہوتے ہیں،" بعض ہم وقت واقعات میں بظاہر جو اضافی اختلافات ہیں یا خواب کی حالتوں میں جو غلطیاں معلوم ہوتی ہیں، ان کی ماخ آسانی کے ساتھ دو مفروضوں کے مابین توجہ کے منتشر ہونے سے توجیہ کر دیتا ہے جن میں ایک توجہ کو زیادہ صرف کر دیتی ہے۔ ماخ کا نظریہ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کو بہتر طور پر عمل میں لایا جائے۔ اب یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا وہ یا وارڈ یا ونٹ درحقیقت ایک شئے مراد لے رہے ہیں۔ خود میں نے جو متن میں، نظریہ پیش کیا ہے، وہ توجیہ ہونے کا مدعی نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس قانون کا ابتدائی بیان ہے، جو ہم کو وقت سے واقف کراتا ہے۔

[1] قطعی طور پر یہ کہنا کہ ظاہری حال اتنے سکنڈ کا ہوتا ہے احتیاط کے خلاف ہے، کیونکہ اعمال بتدریج ماند پڑ جاتے ہیں، اور وجدانی حال واضح طور پر دھندلے قریب کے ظل میں ضم ہو جاتا ہے اس سے پہلے کہ یہ اس ماضی میں منتقل ہو، جس کا محض اعادہ وتعقل ہوتا ہے۔ بہت سی ایسی چیزیں جن کی تاریخ کو ہم واضح طور پر

اس قسم کے دماغی اعمال کے مجموعے سے اس قسم کا وجدان کیوں پیدا ہوتا ہے؟
میرا مقصد صرف یہ ہے کہ نفسی طبیعی اجتماع کی سب سے ابتدائی شکل بیان
کر دوں۔

یہ بات تو میں نے فرض کر لی ہے کہ دماغی اعمال زیادہ تر حسی ہوتے
ہیں۔ فعلی توجہ کے اعمال (طویل حاشیہ میں مسٹر وارڈ کا بیان دیکھو) اپنے بعد
اسی قسم کے محو ہو جانے والے دماغی اعمال چھوڑ جاتے ہیں۔ اگر دماغی اعمال
تعقلی ہوں، تو ایک پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، جس کا میں ابھی تذکرہ کروں گا۔
فی الحال حسی اعمال ہی کا تذکرہ کر رہا ہوں اس لئے ونٹ کے ایک اشارے
سے اس بیان پہ مزید روشنی پڑے گی، جو میں آیندہ پیش کرنے والا ہوں۔
یہ بات تو معلوم ہے کہ ونٹ اور لو وغیرہ فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے، کہ
ادراک اور حسی ہیج کے ہر فعل میں ایک محسوس مدت صرف ہوتی ہے۔ جب
دو مختلف مہیج (مثلاً ایک نظر کا ہوتا ہے، اور ایک آواز کا ہوتا ہے) ایک ساتھ
یا تقریباً ایک ساتھ ہوتے ہیں، تو ہمیں دونوں کی طرف متوجہ ہونے میں دشواری
ہوتی ہے، اور اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم سے ان کے وقفے کے
اندازہ کرنے میں غلطی ہو جائے یا یہ کہ ہم ان کی ترتیب ہی کو غلط سمجھ لیں۔
اب اس قسم کے مہیجوں سے، جو اختبارات اس نے کئے ہیں ان کے نتیجے کی
بنا پر ونٹ قانون بناتا ہے کہ ان کی ترتیب کی تین صورتیں جو ہم
سمجھ سکتے ہیں۔

"یعنی ہموقتی"، تسلسل اور عدم تسلسل ان میں سے اول و آخر کا تو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دو چیزوں کے مابین رکھ کر متعین نہیں کرتے، اس ماضی قریب
سے متعلق ہونے کے احساس کے ساتھ یاد آجاتی ہیں۔ ماضی قریب کی یہ حس ایک
عدیم المثال احساس ہے، اور یہ ایسی چیزوں کو متاثر کر سکتا ہے، جو گھنٹوں پہلے
گذر چکی ہوں۔ اس سے معلوم ہوگا کہ ان کے دماغی اعمال اب تک ایسی حالت میں
ہیں جو گذشتہ ہیجان نے پیدا کی تھی، اور باوجود طویل فصل کے ہنوز دھندلی پڑ جانے والی حالت میں ہیں

احساس ہوتا ہے، مگر دوسری صورت کا کبھی احساس نہیں ہوتا۔ جب ہم ارتسامات کو ہم وقت محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو ہمیشہ یہ صورت ہوتی ہے کہ ان کے مابین خالی وقت محسوس کرتے ہیں، جو یا تو کم ہوتا ہے، یا زیادہ، اور جو ایک تصور کے ڈوبنے اور دوسرے تصور کے اٹھنے کے مطابق معلوم ہوتا ہے...
... کیونکہ ہماری توجہ دو ارتساموں کے مابین مساوی طور پر منقسم ہو سکتی ہے جس سے اس صورت میں کامل ادراک بنے گا (اور ایک ساتھ محسوس ہوں گے) یا یہ ایک واقعہ کے اس قدر مطابق ہو سکتے ہیں کہ اس سے اس کا ادراک فوراً ہو جائے۔ اور پھر دوسرے واقعے کا ادراک تھوڑے سے مضمر رہنے کے وقفے کے بعد ہو سکتا ہے، جس کے مابین توجہ اس کے لئے انتہا کو پہنچ جاتی ہے، اور پہلے کے لئے کم ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں واقعے دو محسوس ہوتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں، یعنی ان کے مابین ایسا زمانی وقفہ ہوتا ہے، جس میں توجہ دونوں میں سے کسی ایک کے بھی اس طرح سے مطابق نہیں ہوتی، کہ ممیز واضح ادراک ہو سکے........ اس اثنا میں کہ ہم ایک سے دوسرے کی طرف بعجلت تام متوجہ ہوتے ہیں، ان کے مابین عام شعور کے دھندلکے میں ہر شئے محو ہو جاتی ہے۔"

اس قانون کو زمانے کی غیر مسلسل تدریج کا قانون بھی کہہ سکتے ہیں، یہ ایسے ادراکات کے متعلق ہے، جن کی طرف ہم آسانی کے ساتھ ایک وقت میں توجہ نہیں کر سکتے۔ پس ہر ادراک کے لئے ایک علیحدہ دماغی عمل کی ضرورت ہوتی ہے، اور جب ایک دماغی عمل انتہائی عروج پر ہوتا ہے، تو یہ ہونا لازمی ہے، کہ دوسرا یا تو طلوع کی حالت میں ہوگا یا غروب کی۔ اگر زمانی احساس کے متعلق ہمارا نظریہ صحیح ہو، تو یہ ہونا لازمی ہے کہ ذہنی طور پر خالی وقت دونوں ادراکوں کو علیحدہ کرتا ہوا محسوس ہوگا، اگرچہ خارج میں یہ کتنے ہی قریب کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ اس نظریئے کے مطابق زمانی مدت کا احساس دماغی عمل کے مختلف پہلوؤں کے ایسے امتزاج کا فوری نتیجہ ہوگا۔ اب یہ کہیں بھی ہو کوئی علت بھی اس کا باعث کیوں نہ ہو۔

اب تعقلی اعمال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ فرض کر دیں پہلے پیدائش آدم کا خیال کرتا ہوں اور پھر سن عیسوی کا، اور اس کے بعد جنگ واٹر لو کا اور یہ تینوں خیال چند سکنڈ کے اندر ہو جاتے ہیں۔ ان واقعات کی تاریخیں اس قدر بعید ہیں کہ جو ظاہری حال سے بہت ہی بعید ہیں۔ لیکن جن اعمال کے ذریعے سے میں ان کا خیال کرتا ہوں، وہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں، بلکہ ایک دوسرے میں ایک حد تک داخل ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس حالت میں ظاہری حال کے اندر، کون سے واقعات بظاہر معلوم ہوئے۔ ظاہر ہے کہ ان واقعات پارینہ کے متعلق میرے تدریجی اعمال فکر نہ خود یہ واقعات پارینہ۔ جس طرح سے موجودہ لمحے کا خیال واقعۂ پارینہ کے متعلق ہو سکتا ہے، اسی طرح وہ خیال جو ابھی گذرا ہے دوسرے واقعۂ پارینہ کے متعلق ہو سکتا ہے۔ جب ایک ایسے واقعے کا جس کو گذرے ہوئے مدتیں گذر چکی ہیں ہم اپنے حافظے کے اندر اعادہ کرتے ہیں، تو محاکات وتعقل کے عمل ظاہری حال پر سے گذرتے ہیں۔ اس طرح سے آخر الذکر کا فوری ما فیہ میرا کل بلا واسطہ تجربہ ہوتا خواہ وہ ذہنی ہو یا خارجی۔ ممکن ہے، ان میں سے بعض ایسے تجربات کے نمایندے ہوں جو غیر محدود طور پر بعید ہوں۔

ان بلا واسطہ تجربات کی تعداد پر، جو ظاہری حال اور اس ماضی کے اندر ہو سکتے ہیں جس کا فوری طور پر وجدان ہو جاتا ہے بقول ایکسنر ہمارا اولین اور بقول ریشیبٹ اصلی حافظہ مشتمل ہوتا ہے، تداخل سے جو حس پیدا ہوتی ہے وہ اس مدت کی ہوتی ہے جو تجربے سے پُر ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ جو نسبت کسی بڑے سلسلۂ واقعات کو ان تجربات سے ہوتی ہے، وہی نسبت ہماری رائے میں اس وقفے کے طول کو اس وقفے سے ہوتی ہے۔ مگر طویل تر مدت کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی حاسہ نہیں ہے۔ حقیقی وقت کی ایک ہی مقدار کے احساس میں جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کی اس طرح سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ان کو تمثالات کے پھیکے پڑنے کی شرح کے تغیرات قرار دیا جائے، جس کی وجہ سے ایک دوسرے پر

رکھے ہوئے اعمال کی پیچیدگی میں تغیرات واقع ہوتے ہیں جن تغیرات کے شعور کی متغیرہ حالتیں مطابق ہو سکتی ہیں۔ لیکن ہم ایک زمانے کو کتنا ہی طویل کیونکہ یہ تصور کر لیں اس کی وہ خارجی مقدار جس کا کہ ہم کو کسی لمحے میں براہ راست ادراک ہو سکتا ہے، لمحہ زیر بحث میں ہمارے اصلی حافظے سے کبھی متجاوز نہیں ہو سکتی۔

ہمارے پاس یہ خیال کرنے کے لئے وجوہ ہیں، کہ مخلوق میں باہم زمانے کی اس مدت میں بہت اختلاف ہو سکتا ہے، جس کو وہ وجدانی طور پر محسوس کرتے ہیں نیز ان واقعات کی لطافت میں بھی بہت فرق ہو سکتا ہے جن سے یہ پُر ہوتی ہے۔ دان بیر نے اس قسم کے فرق سے جو یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ نظرِ فطرت بدل جاتا ہے، اس کے متعلق بعض دلچسپ خیالات بیان کئے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک سکنڈ میں ہم .... ابیّن واقعات کو محسوس کر سکتے بجائے مشکل سے ۱۰ کے، جیسا کہ اب کر سکتے ہیں، اس حالت میں اگر ہماری زندگی میں اتنے ہی ارتسامات کے حامل ہونے کی قابلیت ہوتی تو یہ موجودہ سے ایک ہزار گنا مختصر ہوتی۔ ہماری زندگی ایک مہینے سے بھی کم ہوتی، اور ذاتی طور پر موسم کے تغیرات کا ہم کو کوئی علم نہ ہوتا۔ اگر ہماری ولادت سردی میں ہوا کرتی، تو ہم کو گرمی کا خیال اسی حد تک ہوتا جس حد تک کہ ہم کو اس زمانے کی گرمی کا خیال ہو سکتا ہے، جب زمین ایک مشتعل کرہ تھی مجسّم وجودوں کی حرکات ہمارے لئے اس قدر سست ہوتیں، کہ ہم ان کی حرکت کے متعلق استنباط کر سکتے، مگر دیکھ کبھی نہ سکتے۔ سورج ہم کو آسمان میں ساکن محسوس ہوتا اور چاند کی حالت میں بھی ہم کو کوئی تغیر معلوم نہ ہوا کرتا علیٰ ہذا۔ مگر اب مذکورہ مفروضہ کو الٹ دو، اور ایسا جاندار فرض کرو جس کو ان حسوں میں جن کا ہم کو مقررہ وقت میں احساس ہوتا ہے، صرف $\frac{1}{1000}$ کا احساس ہوتا اور اسی اعتبار سے ہماری زندگی ہزار گونہ زیادہ ہوتی۔ ایسے جاندار کے لئے سردی و گرمی کی موسمیں ایسی معلوم ہوتیں، جیسے کہ ہم کو $\frac{1}{4}$ گھنٹے کا وقفہ معلوم ہوتا ہے۔ کلاہ باراں اور جلد اُگنے والے پودے اس قدر

سرعت سے اُگتے ہوئے معلوم ہوتے کہ گویا ایک سکنڈ میں زمین سے نکل پڑے ہیں۔ موسمی پودے زمین سے اُگتے ہوئے ایسے معلوم ہوتے جیسے کھولتے ہوئے پانی کے چشمے معلوم ہوتے ہیں، جانوروں کی حرکات بھی اسی طرح سے مرئی نہ ہوتیں جس طرح ہمارے لئے گولیوں اور گولوں کی حرکت مرئی نہیں ہوتی۔ سورج آسمان پر سے شہاب ثاقب کی طرح سے گذر جاتا، جس کے بعد ایک آتشین دم سی رہ جایا کرتی وغیرہ۔ یہ امر کہ اس قسم کی خیالی صورتیں (انسانی طویل زندگی سے قطع نظر کرکے) عالم حیوانات میں واقعاً ہو سکتی ہیں، اس سے انکار کرنا احتیاط کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

مسٹر اسپنسر کہتے ہیں کہ "پسو کے بازو ایک سکنڈ میں دس سے لے کر پندرہ ہزار تک حرکتیں کرتے ہیں۔ ہر حرکت کے معنی یہ ہیں کہ علٰحدہ عصبی فعل واقع ہوا ہے۔ اس قسم کی ہر عصبی حرکت یا عصبی مرکز کے ہر تغیر کو پسو غالباً اسی طرح محسوس کرتا ہوگا، جس طرح سے کہ انسان اپنے بازو کی سریع حرکت کو محسوس کرتا ہے، اور اگر یہ یا اسی قسم کی کوئی اور شئے واقع ہو، تو وہ وقت جو ایک خاص خارجی تغیر میں صرف ہوتا ہے، اور جس کو ایک حالت میں بہت سی حرکات سے ناپا جاتا ہے، لازمی طور پر اس سے بہت زیادہ معلوم ہونا چاہیئے، جب کہ اس کی ایک حرکت سے پیمائش ہوتی ہے۔"

بھنگ کے نشہ میں ظاہری وقتی تناظر میں حیرت انگیز اضافہ ہوجاتا ہے۔ زبان سے ایک جملہ نکلنا شروع ہونے کے ساتھ ختم تک پہنچتے پہنچتے ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ اس کو شروع کئے ہوئے مدت گذر گئی ہے۔ کسی چھوٹی سی گلی میں داخل ہونے پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ کبھی ختم ہی نہ ہوگی۔ اس تغیر کی ممکن ہے، یہ وجہ ہو کہ بھنگ پینے والا اس حالت کے قریب پہنچ جاتا ہو، جس کو فان بیر اور اسپنسر کم زندہ رہنے والے جانوروں کی حالت کہتے ہیں۔ اگر ہمارا امتیاز تسلسل زیادہ ذکی ہو جائے یعنی ہم کو ایسے عمل کے اندر دس تو تین نظر آنے لگیں جس میں پہلے ہم کو ایک ہی نظر آتی تھی اور اگر ساتھ اعمال اب کی نسبت دس گونہ سرعت کے ساتھ محو ہوجایا

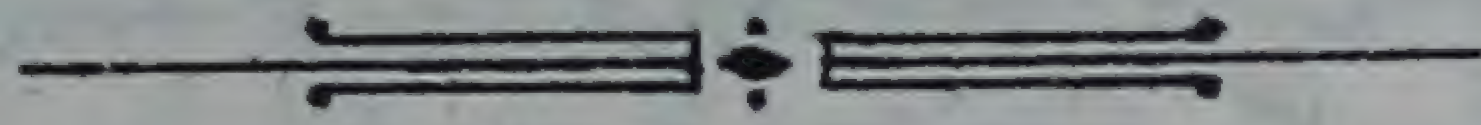
کریں تو ہمارا ظاہری حال ذہنی طور پر اسی قدر طویل ہوگا جس قدر کہ اب ہوتا ہے۔ ہم کو زمانے کا احساس اسی قدر ہوگا جس قدر کہ اب ہوتا ہے اور اس کے اندر اسی قدر قابل امتیاز واقعات ہوں گے، جس قدر کہ اب ہوتے ہیں مگر اس کے ابتدائی سرے میں سے ان حقیقی واقعات کا ۹/۱۰ حصہ گم ہو جائے گا جو کہ اس میں اب موجود ہے۔ یہ واقعات تاریخوار یادداشتوں کے عام خزانے میں داخل ہو جائیں گے جن کا حسب مرضی اعادہ کر سکیں گے جملوں کے آغاز کی خاص طور پر یاد کرنے کی ضرورت پڑا کرے گی ہر لفظ شعور میں معمولی رفتار کے ۱/۱۰ پر گذرتا ہوا معلوم ہوگا۔ القصہ یہ حالت اس کے بالکل مماثل معلوم ہوگی، جو خوردبین کے ذریعے سے مکان کے وسیع کر لینے کی ہے۔ ساحت نظر میں نسبتہً کم حقیقی اشیا ہوں گی، لیکن ان میں سے ہر ایک معمول سے زیادہ جگہہ گھیرے گی اور جو چیزیں خارج ہو چکیں گی وہ ان کی بنا پر خلاف معمول بہت زیادہ دور نظر آئیں گی۔

اور حالات میں یہ ہوتا ہے کہ اعمال جلد مردہ ہونے لگتے اور تسلسلات کی پھر تقسیم ہونے کی قابلیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں ظاہری حال کی لمبائی سکڑ جاتی ہے۔ شعور ایک نقطے پر محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور اپنے راستے کی ابتدا و انتہا کا وجدانی احساس فوت کر بیٹھتا ہے۔ حافظے کے قطعی افعال سریع و سرسری نظاروں کی جگہ لے لیتے ہیں۔ خود میں اپنے متعلق کہہ سکتا ہوں کہ سخت تکان کی حالت میں اس قسم کی سی حالت ہو جاتی ہے۔ طویل علالت سے یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اکثر مرض افیزیا کے ساتھ یہ کیفیت دیکھی گئی ہے۔ ایسی حالتوں میں دماغ کے اندر جو تبدیلی واقع ہو جاتی ہے، اس کے تخیل کرنے کی کوشش تو بیکار ہے۔ مگر ہم کو اس امکان کو تسلیم کرنا چاہیے کہ جوانی اور بڑھاپے اور ہیجان و تکان کی حالت میں زمانی اندازوں میں جو فرق ہوتے ہیں کسی حد تک ان کا باعث اس قسم کے اسباب ہوتے ہیں، جو اس سبب سے زیادہ قریبی ہیں، جو ہم ابھی تھوڑی دیر پہلے بیان کر چکے ہیں۔

لیکن خواہ وہ احساس زماں جس کو ابھی ختم ہونے والے اعمال نے

پر کر رکھا تھا، طویل معلوم ہو، یا قصیر، اس کی موجودہ ہیئت اس بنا پر نہیں ہے کہ
وہ اعمال گذر چکے ہیں بلکہ اس کی موجودہ ہیئت کی وجہ وہ اعمال ہیں جو وہ اپنے
بعد چھوڑ گئے ہیں اور جو کہ موجود ہیں۔ یہ اعمال کسی طرح سے بھی عالم وجود میں
آئے ہوں مگر ان کے جواب میں اب بھی ذہن سطحی حال کی صورت میں ردِ عمل
کرتا ہے، جس کا ایک حصہ ابھی پژمردہ ہوتا ہوگا یا پژمردہ ہو گیا ہوگا جس طرح
سے خالق دو جہاں کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس نے آدمؑ کے ناف بھی
بنائی تھی (جو زائیدہ ہونے کی علامت ہے حالانکہ یہ عمل وقوع پذیر نہ ہوا تھا)
اسی طرح سے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ فوراً ایسا انسان پیدا کر دے جس میں ایسے
اعمال ہوں، جیسے کہ معمولی دماغ کے پژمردہ ہونے والے اعمال ہوتے ہیں۔
پیدائش کے بعد پہلا حقیقی مہیج، ان اعمال کے علاوہ ایک عمل کو پیدا کر دے گا۔
اعمال میں تداخل ہوگا، اور نئے پیدا ہونے والے انسان کو اپنی زندگی کے
پہلے ہی لمحے میں یہ خیال ہوگا کہ میں اس دنیا میں کچھ مدت پہلے سے ہوں۔

اب میں اس تمام بحث کا ماحصل بیان کیے دیتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ
ہم کو ایک خاص مدت کا ہر وقت احساس رہتا ہے، اور یہ سطحی حال ہے جو
چند سکنڈ سے لے کر ایک منٹ تک گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، اور غالباً ایک
منٹ اس کی انتہا ہے، اور یہ مدت (جس کے مافیہ کے ایک جزو کے پہلے
ادراک ہونے کا احساس ہوتا ہے، اور دوسرے کا بعد میں محسوس ہونے کا
ادراک ہوتا ہے) وجدان زمانی کی اصل ہوتی ہے۔ طویل تر وقفوں کا احساس
نسبتہً مختصر وقفوں کے جمع کرنے، اس نسبتہً مبہم اکائی کے تقسیم کرنے سے ہوتا
ہے، اور ہم ہمیشہ اس کا خیال علامات کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ کانٹ کے
اس خیال سے کہ خارجی وقت کا وجدان ایک غیر محدود و لازمی سلسلہ
ہے اس کی مطلقاً تائید نہیں ہوتی۔ وجدان جو درحقیقت ہم کو ہوتا
ہے، اس کی علت ہمارے دماغی اعمال یا ذہنی تغیرات کی مدت
نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کا باعث کوئی ایسا سبب ہونا چاہیے،
جو ہر وقت موجود رہے۔ یہ علت (غالباً مختلف قسم کے

دماغی اعمال کا ایک وقت موجود ہونا) متغیر رہتی ہے۔ اسی
بنا پر مقدار وجدان اور اس کے تقسیم ہونے کی قابلیت میں
ایک حد تک اختلاف نظر آتا ہے۔

باب شانزدہم

حافظہ

گذشتہ باب میں ہم نے زمانے کے براہ راست وجدان سے بحث کی تھی۔ اور ہم کو یہ معلوم ہوا تھا کہ یہ ایک منٹ سے بہت کم مدت کے وقفوں تک محدود ہے۔ اس کی حدود سے باہر ماضی و مستقبل کے تعقلی زمانوں کا وسیع و بے پایاں حلقہ ہے۔ ان دونوں جہتوں میں سے کسی ایک میں ہم ان تمام واقعات و حوادث کو ذہنی طور پر پھیلا دیتے ہیں جن کو ہم حقیقی خیال کرتے ہیں، اور ان کا وقت مقرر کر کے ایک باضابطہ سلسلہ مرتب کر دیتے ہیں۔ تعقلی زمانے اور وجدانی زمانے میں ایسی ہی نسبت ہوتی ہے، جیسی کہ اس مکان کو جو تھیٹر کے پردے پر بنا ہوا ہوتا ہے، اسٹیج کے حقیقی مکان سے ہوتی ہے۔ تھیٹر کے پردے پر جن چیزوں کی تصویر بنی ہوتی ہے (درخت ستوں مکان جو ایک پیچھے ہٹنے والی گلی میں ہوتے ہیں وغیرہ) وہ اسی قسم کی اشیا کے سلسلے میں ہوتی ہیں، جو اسٹیج پر واقعاً موجود ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ سے ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں ہمارے سامنے ہیں، وہ ایک مسلسل تناظر میں نظر آ رہی ہیں۔ حالانکہ ان میں سے چند تو ہم کو اس طرح سے نظر آتی ہیں، باقی کی نسبت ہم کو محض خیال ہوتا ہے۔ اس باب میں اس طریق پر بحث ہوگی جس طرح سے کہ

ہم ماضی بعید کے اپنے حافظے میں اس طرح سے نقش و نگار بناتے ہیں، جس طرح تھیٹر کے پردے پر بنے ہوتے ہیں، اور اس کے باوجود ہم کو یہ بھی خیال ہوتا ہے، کہ ہم کو اس کے عمق کا براہ راست ادراک ہو رہا ہے۔
چشمہ فکر جاری رہتا ہے۔ مگر اس کے اکثر حصے فراموشی کے ایسے گڑھوں میں جا پڑتے ہیں، جن کی تھاہ نہیں ہوتی۔ بعض تو گذرنے کے ساتھ فراموش ہو جاتے ہیں۔ بعض کی یاد چند لمحے چند گھنٹے یا چند دن تک رہتی ہے۔ مگر بعض ایسے نشان چھوڑ جاتے ہیں، جو امٹ ہوتے ہیں، اور جن کے ذریعے سے ان کو تادم زیست یاد میں لایا جا سکتا ہے، کیا ہم ان فرقوں کی توجیہ کر سکتے ہیں۔

اولین حافظہ

پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ ایک حالت ذہنی کے ذہن میں باقی رہنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ یہ کچھ عرصے تک ذہن میں باقی رہی ہو۔ یعنی بہ الفاظ دیگر اس کو وہ ہونا چاہیئے جس کا میں نے سکونی حالت نام رکھا ہے، ذہن کی رابطہ اور عاطفہ حالتیں مستقل واقعات کی طرح سے یاد نہیں رہتی۔ ہم کو یہ یاد نہیں رہتا کہ جب ہم نے کیونکر یا مگر کہا تھا، اس وقت ہم کو کیا احساس تھا۔ ان تغیری حالتوں کے متعلق ہمارا شعور انھیں کے لمحے تک محدود ہوتا ہے۔ اسی بنا پر تامل کے نفسی فلسفے میں مصروف فکر ہوتے وقت اس دشواری کا احساس ہوتا ہے۔
ذہن کی جو حالت اپنے لمحے کے اندر محدود ہو اور بعد میں آنے والی حالتوں کا معروض بننے سے قاصر رہے، اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے، گویا یہ کسی دوسرے چشمۂ فکر سے متعلق ہو۔ یا یوں کہو کہ یہ اپنے چشمہ فکر سے صرف طبیعی طور پر تعلق رکھتی ہے، ذہنی طور پر تعلق نہیں رکھتی۔ اس کی حیثیت ذہن کے دو حصوں کے مابین ایک پل کی سی ہوتی ہے۔

مگر یہ ان حصوں کا جزو معلوم نہیں ہوتی، اور نہ یہ اس طرح سے انائے تجربی کا جزو ہوتی ہے جس طرح سے باب ۱۰ میں بیان کیا گیا ہے، ایک ذہنی حالت کی تمام تر ذہنی قیمت اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ یہ بعد میں یاد رہے۔ صرف اس حالت میں یہ ایک نظام میں ترکیب پاتی ہے اور محسوس طور پر کسی نتیجے کے مرتب ہونے میں شریک ہوتی ہے۔ پس ہمیں اپنی حالتوں کا جو شعور ہوتا ہے، وہ شعور مابعد ہوتا ہے۔ حالت کا جس قدر شعور مابعد زیادہ ہوگا، اسی قدر یہ موثر ہوگی اور اسی اعتبار سے یہ ہماری دنیا کا فی الحقیقتہ ایک پائیدار جزو ہوگی۔ ایسا الم جو ہماری زندگی پر اس طرح سے ثبت ہو گیا ہو کہ مٹائے نہ مٹتا ہو اس سے ممکن ہے کل زندگی متاثر ہو جائے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر ہیلمیٹ کہتے ہیں۔ "سکنڈ کے ۱/۱۰ حصے کی تکلیف تو تکلیف نہیں۔ خود میں ایسے الم کے برداشت کرنے کے لئے خوشی سے تیار ہوں کہ وہ کتنا ہی سخت کیوں نہ ہو جو ۱/۱۰ سکنڈ سے زیادہ نہ رہے اور نہ اپنے بعد اپنا ارتعاش چھوڑ جائے اور نہ اپنی یاد۔"

یہ ضروری نہیں ہے کہ شعور کی آنی حالت عملی طور پر بے نتیجہ ہی ہو۔ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اس قسم کی حالت کی اگرچہ مطلقاً یاد نہ ہو مگر ممکن ہے اپنے وقت میں ہمارے فکر کا موثر طور پر تعین کرے اور ہمارے عمل کا اس طرح سے تصفیہ کر دے کہ پھر اس سے راہ گریز باقی نہ رہے۔ مگر اس کا تصور بعد میں تغیر و عمل کو متعین نہیں کر سکتا۔ اور نہ اس کے مافیہ کا ذہن کی مستقل ملک کے طور پر تعقل ہو سکتا ہے۔ یہ کہنے سے میرا بس اسی قدر منشا ہے کہ اس کی عقلی قیمت بعد میں یاد رہنے پر مشتمل ہوتی ہے۔

اصول تو یہ ہے کہ حسیں اپنے ہیجان سے ذرا دیر کچھ زیادہ باقی رہتی ہیں یہی مظہر ان تمثالات بعدی کی بنا ہے جو آلات حس کی عضویات میں بالکل معروف ہیں۔ اگر ہم اپنی آنکھیں اچانک کسی منظر پر ڈالیں اور پھر ان کو کامل تاریکی سے ڈھانپ دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا ہم نے اس منظر کو دھندلکے میں ایک گہرے رنگ کے پردے کے پیچھے سے دیکھا ہے۔ اس میں ہم کو اس منظر کی، وہ جزئیات بھی نظر آسکتی ہیں، جن کی جانب اس وقت جب کہ آنکھیں کھلی ہوئی تھیں، توجہ نہ ہوئی تھی۔

حاسہ کے تمام حلقوں میں ایسا مہیج جو بوقفات ہوتا ہو، اگر وہ جلد جلد ہو، تو اس سے مسلسل حس پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ارتسام کی تمثال بعد نئے ارتسام کے ساتھ مل جاتی ہے۔ اس طرح پر مہیجوں کے نتائج یکے بعد دیگرے جمع ہوتے چلے جاتے ہیں، اور شعور کے اندر مجموعی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ احساس کی شدت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور غالب گمان یہ ہے جیسا کہ ہم نے گذشتہ باب میں بیان کیا تھا، یہ مرور زمان کی ابتدائی حس ہوتی ہے۔ (دیکھو باب ۱۵)

ایکسنر لکھتا ہے۔

"جن ارتسامات کی طرف ہماری توجہ نہیں ہوتی وہ حافظے میں اس قدر خفیف تمثال چھوڑ جاتے ہیں، کہ یہ اکثر نظر انداز ہو جاتی ہے۔ جب ہم کسی کام میں بہت منہمک ہوتے ہیں، تو اس وقت گھنٹے کے بجنے کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ مگر بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہماری توجہ گھنٹے کی آواز کے بعد بیدار ہوتی ہے، اور اس وقت ہم شمار کر لیتے ہیں کہ کتنے بجے ہیں۔ ہم اس اولین تمثال حافظے کا وجود دوسرے شخص میں جب بہت ہی منہمک ہو ثابت کر سکتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص سے یہ کہو کہ ایک مطبوعہ صفحے کی سطریں جس قدر جلد ممکن ہو شمار کرے۔ اور جب وہ اس میں مصروف ہو جائے تو کمرے میں چند قدم چلو اور پھر جب وہ شخص شمار سے فارغ ہو چکے تو اس سے پوچھو کہ میں کہاں کھڑا تھا۔ وہ ہمیشہ قطعی طور پر یہی جواب دے گا کہ تم ٹہل رہے تھے۔ اس قسم کے تجربات نظر سے بھی کئے جا سکتے ہیں، خواہ توجہ ارتسام کی طرف مبذول ہو یا نہ ہو۔ حافظے کی یہ اولین تمثال بہت واضح و جلی ہوتی ہے، اور ذہنی طور پر ہر قسم کی تمثال بعد یا واہمہ سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے...... اگر توجہ اس کی طرف مبذول نہ ہو تو یہ چند سیکنڈ ہی میں کافور ہو جاتی ہے۔ جس حالت میں اصل ارتسام کی طرف توجہ کی جاتی ہے اس حالت میں بھی اس تمثال کی جیلا حافظے سے جلد ہی زائل ہو جاتی ہے۔"

اس اولین حافظے کی عصبی نسیج کے اندر جو طبیعی کیفیت ہوتی ہے،

اس کو پروفیسر ریشیٹ اصلی حافظے کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن میں لفظ حافظے کو شعوری مظہر کے لئے مخصوص رکھنے کو زیادہ ترجیح دیتا ہوں۔ عصبی نسیج کے اندر جو کچھ ہوتا ہے وہ اس لچک یا نیم جمود کی ایک مثال ہوتا ہے، جو تغیر سے بدل جاتا ہے، مگر فوراً یا کلیتہً متغیر نہیں ہوتا، اور نہ اصل شکل کو دوبارہ حاصل کر سکتا ہے، جس کو ہم باب ۳ میں عادت کی بنیاد دیکھ چکے ہیں۔ جو کچھ پروفیسر ریشیٹ کی مراد ہے، اس کے لئے ابتدائی عادت کا لفظ زیادہ موزون ہوگا۔ اب ابتدائی عادت کا مظہر یہ ہے کہ عصبی مادے پر جو حرکت مرتسم ہوتی ہو، وہ رفتہ رفتہ زائل ہو۔ اور اس کا شعور پر پہلا اثر نام نہاد ابتدائی حافظہ ہے۔ مگر ابتدائی حافظہ ہم کو جس چیز سے واقف کرتا ہے، وہ ایسی شئے ہوتی ہے جو ابھی گذر چکی ہے۔ اس معنی میں جس کا ہم کو براہ راست وجدان ہوتا ہے۔ جو چیزیں ہم کو محسوس ہوتی ہیں، وہ ان چیزوں سے مختلف ہوتی ہیں، جن کے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ہمیں یاد آرہی ہیں۔ جو شئے صحیح معنی میں یاد آتی ہے، وہ ہوتی ہے جو شعور کے سامنے ایک عرصے سے بالکل موجود نہیں ہوتی اور اب اس کا احیا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسے گودام سے نکالی جاتی ہے، جس میں اور لاتعداد اشیا ہوتی ہیں، اور جہاں یہ بہت سی چیزوں میں اس طرح سے دبی پڑی تھی، کہ اس تک نظر کی دسترس نہ تھی۔ مگر ابتدائی حافظے کی شئے کو اس طرح سے نکالا نہیں جاتا۔ یہ کبھی گم ہی نہیں ہوتی۔ اس کا تعلق زمانہ حال کے موجودہ محسوس لحے سے منقطع کبھی نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ہمارے سامنے زمانہ موجودہ کے آخری حصے کے جزو کی صورت میں آتی ہے اور خود زمانہ موجودہ کے جزو کی صورت میں نہیں آتی۔ گذشتہ باب میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ زمانے کے جس حصے کا ہم کو براہ راست وجدان ہوتا ہے، اس کے اندر ایک عرض ہوتا ہے، جو چند سکنڈ تک محدود ہوتا ہے، اس کے علاوہ ایک پچھلا سرا یا ساقہ، اور اگلا سرا یا مقدمہ ہوتا ہے، جس کو ظاہری حال کہہ سکتے ہیں۔ وہ تمام ہیجان جن کے پہلے عصبی ارتعاشات ہنوز ختم نہ ہو چکے ہوں اس حال کی جس کو ظاہری حال کہتے ہیں کے احساس کرنے کی

لازمی شرائط معلوم ہوتے ہیں یہ ایسے معروضات کے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں، جو ذہن کو ایسے حادثات معلوم ہوتے ہیں، جو ابھی گذر رہے ہیں۔

جب کوئی غیر معمولی مہیج چند منٹ یا چند گھنٹے ہم پر عامل رہتا ہے تو ایک عصبی عمل پیدا ہو جاتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، اس کے ختم ہونے کے بعد بھی عرصے تک اس کا ارتسام شعور پر مستولی رہتا ہے۔ عرصے سے گھوڑے کی سواری نہ کی ہو یا برف پر نہ پھسلے ہوں، اور پھر ایک دن اس مشغلے میں گذرے تو پھر اس دن کے لمسی اور عضلی احساسات شب بھر شعور میں پھرتے رہیں گے۔ اگر کوئی شخص دیر تک خوردبین سے مشاہدہ کرتا رہے، تو اس کے ساحت کی تمثالات اس کو گھنٹوں پریشان کریں گی۔ انگلی کے گرد اگر کسی وجہ سے دھاگہ باندھ دیا جائے، اور پھر اس کے رفع ہونے کے بعد کھول دیا جائے تو عرصے تک یہ محسوس ہوگا کہ انگلی کے گرد وہ دھاگہ ہے۔ یہ احیا (جن کو جرمن مظاہر (Sinnasgedachtniss) کہتے ہیں) اپنی فطرت کے اعتبار سے کچھ میقاتی سے ہوتے ہیں۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عصبی مادے میں نہایت موثر مگر آہستہ آہستہ تغیرات اور نئے توازن قائم ہوتے رہتے ہیں اور حافظے کے اس عجیب و غریب مظہر کی طرف تغیر ہوتے ہیں جس پر اس باب کے باقی حصے میں بحث ہوگی۔ ایک شئے کے فراموش ہو جانے کے بعد دوبارہ یاد آجانے کی پہلی شرط یہ ہے کہ اس کا اصل ارتسام اتنی دیر تک رہا ہو کہ اس کی بار بار آنے والے تمثال قائم ہو گئی ہو جو ابتدائی تمثالات مابعد سے علیحدہ ہے، جو نہایت ہی گریز پا ارتسامات بھی اپنے بعد چھوڑ جاتے ہیں، اور جن میں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی کہ یہ فنا ہونے کے بعد کبھی دوبارہ لوٹیں گی عصبی جمود تہیج کی ایک خاص مدت کا طالب ہوتا ہے۔ اگر تہیج اس مدت سے کم ہوتا ہے، تو جو تغیر اس کی بنا پر ہوتا ہے، وہ مستقل نہیں ہو سکتا، اور اس کے اندر اس امر کا کوئی موثر رجحان پیدا نہیں ہوتا کہ اسی قسم کا ارتعاش دوبارہ ہوگا، جس پر کہ اصل احساس ہوا تھا۔ یہی (جیسا کہ میں ابتدا میں کہہ چکا ہوں) ممکن ہے

اس کا سبب ہو کہ اصولاً ذہن کی سکونی حالتیں ہی یاد رہتی ہیں اور تغیری حالتیں کم از کم مستقل چیزوں کی حیثیت سے یاد نہیں رہتیں۔ کیونکہ تغیری حالتیں بہت ہی سرعت کے ساتھ گذر جاتی ہیں۔

مظہر حافظہ کی تحلیل

حافظہ اصلی جس کو ثانوی حافظہ کہہ سکتے ہیں، ذہن کی کسی پہلی حالت کا علم ہوتا ہے، اس وقت جب کہ یہ حالت شعور سے خارج ہو چکی ہو۔ یا یوں کہو کہ یہ ایسے واقعے یا حادثے کا علم ہے، جس کا ہم فی الحال خیال نہ کرتے ہوں، اور اس کے ساتھ اس امر کا شعور مزید ہوتا ہے، کہ ہم اس حالت کا پہلے خیال یا تجربہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعے کی تمثال یا نقل کا احیاء ہو۔ اکثر مصنفین یہی کہتے ہیں کہ اصل واقعے کی یاد کے لئے محض اس کے تمثال کے احیاء ہی کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا احیاء اور جو کچھ بھی ہو، مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض مثنیٰ یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے، جس کو پہلے واقعے سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا، کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجا تھا اور قبل اس کے کہ یہ ہمیشہ کے لئے خاموش ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پرنالے سے نکل رہا ہے گذشتہ ہفتہ بھی پرنالے ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پرنالے سے نکلتا رہے گا۔ لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹے سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازوں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پرنالے سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل نکلا تھا کیونکہ جو آوازیں گھنٹے سے نکلی تھیں وہ آج کی آوازوں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پرنالے سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے۔

یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹے کی ٹن ٹن اور پرنالے کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیا ہیں۔ کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح گھنٹے کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تواتر حافظہ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیاء کرے، اور اگر موجودہ تمثال گذشتہ تجربے کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

وہ شرط یہ ہے کہ جس واقعے کی تمثال ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے، اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے۔ لیکن ایک شئے کو ہم صرف اس طرح سے ماضی میں خیال کر سکتے ہیں، کہ اس شئے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں، اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ ادراک زماں کے باب میں معلوم ہو چکا ہے کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور بہ مشکل چند سکنڈ تک لے جاتا ہے، بعید تر زمانوں کا ادراک نہیں بلکہ تعقل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں محض علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گذشتہ ہفتہ یا ۱۸۵۰ء یا ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے، جو ان میں واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں مدرسے میں داخل تھے، یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا۔ یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانے کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور پر کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے، اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعے کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانۂ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے اور کسی خاص واقعے کو کسی خاص زمانے سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعے کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس

تاریخ سے مخصوص ہوں۔ مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیئے۔

لیکن حافظہ کسی واقعے کو کسی خاص وقت سے منسوب کرنے کا نام ہی نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ واقعہ میرے ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بہ الفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیئے کہ مجھے بذات خود اس واقعے کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا۔ اس کے اندر وہ حرارت و یگانگی ہونی چاہیئے" جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنے کہتا ہے۔

ہر معروض حافظے میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانۂ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانے کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا۔ تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے یہ میرے تجربے کا جزو ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کو ہم نے ابتدا میں ذہن کے اندر ایک واقعے کی تمثال یا نقل کہا تھا وہ فی الحقیقت اس کے اندر ایک علیحدہ تصور کی حیثیت سے اس سادہ شکل میں موجود ہوتی ہی نہیں۔ اور اگر یہ علیحدہ تصور کے طور پر ہوتی بھی ہے تو اس کی کوئی یاد نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس جس شئے کی یاد ہوتی ہے وہ ایک بہت ہی پیچیدہ استحضار ہوتا ہے اول تو اس واقعے کا جس کو یاد میں لانا ہے دوسرے ان چیزوں کا جن کے ساتھ اس کو ائتلاف ہوتا ہے، اور ان سب سے مل کر ایک معروض بن جاتا ہے (جیسا کہ باب ۹ میں بیان کیا گیا تھا) جس کا ایک نبض شعور سے علم ہوتا ہے اور جس کے لئے غالباً اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ دماغی عمل کی ضرورت ہوتی ہے جن پر کوئی سادہ حسی تمثال مبنی ہوتی ہے۔

اکثر علمائے نفسیات نے اس مظہر کی جس کو ہم بیان کرتے ہیں نہایت ہی واضح طور پر تحلیل کی ہے۔ مثلاً کرسچین ولف لکھتا ہے۔

"فرض کرو تم نے مبوئیس کو معبد میں دیکھا تھا۔ مگر اب اس کو ٹائٹس کے

مکان میں دیکھتے ہو۔ میں کہتا ہوں کہ تم میوئیس کو پہچانتے ہو، یعنی تم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اس کو پہلے دیکھ چکا ہوں۔ اگرچہ اس وقت اپنے حواس سے تم اس کو ٹائٹس کے گھر میں ادراک کر رہے ہو لیکن تمہارا تمثل اس کی ایسی تمثال پیدا کرتا ہے جو ایک معبد کے ساتھ ہے اور یہ خود تمہارے ذہن کا فعل ہو گی جو میوئیس کے معبد میں خیال کرنے کا نتیجہ ہو گی۔ لہذا میوئیس کا تصور جس کا جس میں اعادہ ہوتا ہے ادراکات کے اس سلسلے کے اندر نہیں ہوتا جس میں کہ یہ پہلے تھا بلکہ دوسرے سلسلے میں ہوتا ہے اور یہ فرق ہمارے اس شعور کا سبب ہے، ہم اس کو پہلے دیکھ چکے ہیں۔ ...... کیونکہ اگرچہ اب تم میوئیس کو ٹائٹس کے گھر میں دیکھتے ہو مگر تمہارا تمثل اس کو معبد میں دیکھتا ہے اور تم میں اس حالت کا شعور پیدا کرتا ہے، جو اس کو معبد میں دیکھتے وقت تھی۔ اس سے تم یہ جانتے ہو کہ تم اس کو پہلے دیکھ چکے ہو یعنی تم اس کو پہچانتے ہو۔ تمہارے اس کے پہچاننے کی یہ وجہ ہے کہ اس کا تصور ادراکات کے اس سے مختلف سلسلے کے اندر رہے، جس میں کہ تم نے اس کو پہلے دیکھا تھا۔"

اسی طرح جیمس مل لکھتا ہے۔

"جب جارج سوئم کو دونوں ایوانوں کے خطاب کرنے کے واقعے کو یاد کرتا ہوں تو اس میں پہلے تو محض تصور یا سادہ فہم جس کو بعض اوقات تعقل اشیا بھی کہتے ہیں ہوتا ہے۔ اس کو یادداشت بنانے کے لئے اس کے ساتھ یہ تصور ہوتا ہے کہ میں ان چیزوں کو پہلے دیکھ اور سن چکا ہوں۔ یہ ارتباط اس قدر قریبی ہے، کہ ان کو علیحدہ کرنا میری قوت سے باہر ہے۔ میں جارج سوئم کے جسم اس کے انداز کا جو کاغذ اس کے ہاتھ میں تھا اس کا اس کے پڑھتے وقت اس کی آواز کا، اس تصور کے بغیر خیال نہیں کر سکتا، کہ میں کبھی اس منظر کا شاہد تھا۔ .... اگر صورت حال کی یہ توجیہ جس میں کہ ہم کو حسیں یاد رہتی ہیں، سمجھ میں آجائے، تو اس صورت کی توجیہ جس میں کہ ہم کو واقعات یاد رہتے ہیں، بہت زیادہ دشواری کا باعث نہیں ہو سکتی۔ مجھے پالی فیمس کے غار اور اودیسس اور عفریتوں کی جو باتیں ہومر نے بیان کی ہیں، اچھی طرح سے یاد ہیں۔

ایسی یاد میں اول تو اشیا اور افعال تصور یا سادہ تعقل ہیں، اور ان تصورات سے ناقابل انفکاک طور پر ملا ہوا یہ تصور ہے کہ مجھے یہ تصورات پہلے بھی ہو چکے ہیں۔ اور یہ تصور کہ مجھے یہ تصور پہلے ہو چکے ہیں، نہایت ہی پیچیدہ تصور ہے، جس میں میرے اس وقت یاد کرنے اور گذشتہ زمانے میں تعقل کرنے کا خیال شامل ہے اور ان تمام شعوری حالتوں کے سلسلے بھی شامل ہیں، جو میرے یاد کرنے اور میرے تعقل کرنے میں حائل تھی"۔

پس حافظہ ایک خاص قسم کے پیچیدہ معروض پر یقین رکھنے کے احساس کا نام ہے۔ مگر ممکن ہے اس معروض کے تمام عناصر کا علم یقین کی دوسری حالتوں کو ہو۔ اور ان کے کسی خاص مجموعے میں جس صورت میں کہ یہ حافظے میں نمودار ہوتے ہیں کوئی ایسی چیز بھی نہیں ہوتی جس کی بنا پر کہ اس کو فکر کی دوسری اقسام کا ایسا عدیم المثال مقابل ٹھہرائیں، جس کے لئے ایک بالکل نئی استعداد کی ضرورت ہو۔ آگے چل کر جب یقین کے باب پر پہنچیں گے، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ کوئی استحضاری معروض جس کا ہماری موجودہ حسوں یا موجودہ جذبی فعلیتوں سے بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق ہو اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا یہی حقیقت ہے، اس کے اندر ایک خاص قسم کے تعلق کی جو فاعلانہ حس ہوتی ہے، وہ اس کو حقیقی معلوم ہونے کی صفت سے متصف کردیتی ہے، اور ایسا گذشتہ واقعہ جس کا محض تمثل ہو اس واقعے سے جس کی یاد ہوتی ہے، اسی اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، کہ اس کے اندر تعلق کا عدیم المثال احساس معدوم ہوتا ہے۔ گویا اس کے اور ہمارے مابین جو برقی لہر ہے، وہ منقطع نہیں ہوتی۔ مگر اور اعتبارات سے وہ ماضی جس کی یاد ہوتی ہے، اور وہ جس کا محض تمثل ہوتا ہے ممکن ہے بہت کچھ یکساں ہوں۔ یعنی بہ الفاظ دیگر معروض حافظہ میں کوئی شئے نئی نہیں ہوتی، اور اس کی پیدائش کے لئے کسی خاص استعداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ ایسے اجزا کی ترکیب ہوتی ہے، جن کو مربوط خیال کیا جاتا ہے۔ ادراک تمثل مقابلہ و استدلال اجزا کی ایسی ہی ترکیبیں ہوتی ہیں جو پیچیدہ معروض ہوتے ہیں۔ ان قوتوں

میں سے کسی ایک کا معروض یقین پیدا کر دے، یا ایسا کرنے سے قاصر رہے، مگر حافظے کا معروض ہی صرف ایسی معروض ہوتا ہے، جس کا تمثل ماضی میں ہوتا ہے (اور عموماً کامل طور پر ماضی میں تمثل ہوتا ہے) اور جس کے ساتھ جذبہ یقین وابستہ ہوتا ہے۔

حافظے کے اسباب

جب مظہر حافظہ یا اس کے معروض کی تحلیل کی یہ صورت ٹھیری، تو کیا ہم اس بات کا پتہ لگا سکتے ہیں، کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔ کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔

اس کے کامل عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔

(۱) جو واقعہ یاد رہتا ہے اس کا مسک

(۲) اس کا احیا، یا اعادہ یا اس کی یادو محاکات

مسک و احیا دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح سے ائتلاف تصورات میں عمل کرتا ہے۔ ائتلافیہ ایک عرصے سے احیا و اعادہ کی توجیہ ائتلاف سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیمس مل کا بیان نقل کرتا ہوں، جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ میں اس کے لفظ تصور کو معروض (وہ شے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں "سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے، جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا۔ جس کے ہم اس میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کو اپنی کوشش سے ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں" اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا" تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں، جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے۔ ہم اس امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گذر جاتے ہیں، کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو

اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعاً ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے، تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے، کہ ائتلاف کے ذریعے سے اس کو یاد دلا دیتا ہے۔ جب میں کبھی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں، جس کا نام مجھکو یاد نہیں، اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں، میں اس امید میں جلدی جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں، کہ ان میں کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ائتلاف ہو گا۔ میں ان تمام واقعات کا خیال کرتا ہوں جن میں میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانے کا خیال کرتا ہوں، جب اس کے ساتھ ملاقات ہوتی تھی، ان اشخاص کا خیال کرتا ہوں، جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا تھا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گذر جاؤں، جس کے ساتھ اس کے نام کا ائتلاف ہو، تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آجائے گا۔ اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گذرتا، تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔

واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے، جو ہیں تو بالکل معمولی، مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظے میں محفوظ رکھنے یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں گے یاد آجائے گا، کیا تدبیر کرتے ہیں؟ بلا استثنا ایک ہی تدبیر سے کام لیتے ہیں، یعنی اس شئے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے، کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے، کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے قریب یہ واقع ہو جائے گی، اور اگر یہ ربط قائم ہو جائے، اور جس تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو، وہ واقع ہو جائے، تو اس سے وہ شئے یاد آجاتی ہے، اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے، اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال لو۔ کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے، اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے، اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعے کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے، اول تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ

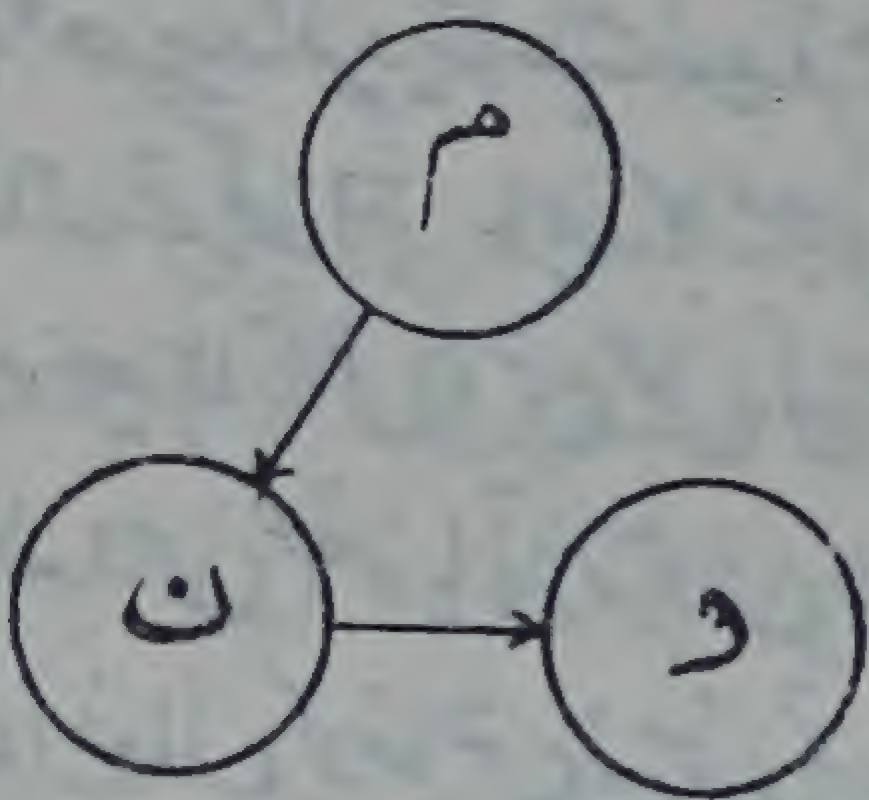
دینے کے ساتھ ائتلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایسی شئے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے، کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی، اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہو گی، اور اس حس سے کام کا خیال آجائے گا، جن کے مابین ائتلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔"

مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظے میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں، جس طرح اپنے گھر کو کسی گمشدہ شئے کے لئے تہ و بالا کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب وجوار میں گمشدہ شئے کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو الٹتے پلٹتے ہیں، جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شئے کی صورت میں، اس کے موتلفات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں، یعنی اعادہ کی تشریح بھی ایسی ہوتی ہے، جیسی کہ ائتلاف کی اور ائتلاف کی تشریح ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کے ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی اعادہ ہو جانے کی قوت کے ہیں، اور اس قوت کے علاوہ اس کے کوئی اور معنی نہیں۔ ماسکہ کی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے، کہ اعادہ واقعتاً وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربے کے مسک کے معنی یہ ہیں، کہ اس کے پھر ذہن میں آنے یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے، مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منتظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے، جس کے ذریعے سے اشارہ اس قابل یاد تجربے کو یاد دلا دیتا ہے، جس کا یاد آنا مقصود ہوتا ہے، اور اس سے اصل موقع، سابقہ موتلفات، یہ احساس کہ ذات وہاں موجود تھی، یہ یقین کہ یہ واقعہ فی الحقیقت عالم وجود میں آیا ہے وغیرہ سب مذکورہ بالا طریقے پر تازہ ہو جاتے ہیں۔ جب یاد فوراً ہی

آجاتا ہے، تو اچیا موقع کے ساتھ ہی ہوجاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو اچیا دیر کے بعد ہو۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہوجائے یا دیر سے ہو جو شئے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربے کے مسک کو) وہی دماغی راستے ہوتے ہیں، جن کا تجربہ اعادے کے موقع اور اشارے کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے۔ جب راستے خفتہ ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں، اور جب سرگرم ہوتے ہیں، تو اعادے کا موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظے کی علت پوری طرح پر واضح ہوجائے گی۔ فرض کرو کہ ن گذشتہ واقعہ ہے و اس کے موتلفات ہیں، اور م کوئی موجودہ خیال یا واقعہ ہے، جو صحیح طور پر اس کے یاد آنے کا محل بن سکتا ہے۔ فرض کرو کہ م ن و کے خیال میں جو مرکز سرگرم عمل ہوں گے، ان کے نام بالترتیب ا ب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا وجود (جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا، جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے حافظ میں واقعۂ ن کا مسک اور ان راستوں میں دماغ کا متہیج ہونا واقعہ ن کے اعادے کی واقعی شرط ہوگی۔

م
ن
و

شکل نمبر ۴۵

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو۔ یہ نفسیاتی واقعہ نہیں۔ ان راستوں کا دماغی ریشوں کے باریک ترین حصوں میں ہونا ایک طبیعی مظہر اور عضویاتی خصوصیت ہے۔ اس کے برعکس اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے، جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا ہیجان ہے، اور ذہنی پہلو گذشتہ واقعے کا شعوری استحضار اور یہ یقین کہ ہم کو اس کا پہلے تجربہ ہوچکا ہے۔

ائتلاف کے یہ عادت زدہ راستے جو کچھ کہ مصنفین رجحانات پیشین آثار نشانات وغیرہ سے مراد لیتے ہیں، جو دماغ میں تجربہ ماضی سے رہ جاتے ہیں،

اس کا صحیح ترجمہ ہیں۔ اکثر مصنف ان آثار و باقیات کی نوعیت کو مبہم چھوڑ دیتے ہیں۔ ان میں بہت کم ایسے ہیں جو ان کو ائتلافی راستوں میں واضح طور پر ضم کرتے ہوں۔ مثلاً ڈاکٹر ماڈسلے لکھتے ہیں۔

"جب ایک ایسا تصور جو ہم کو ایک بار ہو چکا ہے دوبارہ تہیج ہوتا ہے، تو اسی عصبی تموج کا اعادہ ہوتا ہے، مگر اس کے ساتھ اس اضافے کا شعور ہوتا ہے، کہ یہ تصور دوبارہ ہو رہا ہے، یعنی یہ وہی تصور ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ اتنا شعور اور ہوتا ہے، کہ یہ وہی تصور ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس شعور کی طبیعی شرط کیا ہے۔ ریشوں اور خلایا کے تشریحی طبق میں یا ان کی عضویاتی فعلیت میں کیا تغیر ہوتا ہے جو اس تصور میں جس کا اعادہ ہوتا ہے، یہ زاید عنصر پیدا کر دیتا ہے۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ پہلی فعلیت جب ختم ہوئی تھی، تو اس نے کچھ اثر مابعد کا عصبی عنصر میں کسی قسم کا تغیر چھوڑ دیا تھا، جس کی بنا پر عصبی دوریہ بلا تامل اسی عمل کی صورت اختیار کرنے پر مائل تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ حافظہ اس عضویاتی رجحان کا شعوری پہلو ہے، جب کہ یہ عامل ہو جاتا ہے یا اپنے افعال کو خاص ذہنی تجربے کے اعادہ کی طرف خارج کرتا ہے، جو کچھ کہ ہو سکتا ہے، اس کا پوری طرح پر تعقل قائم کرنے کے لئے ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں، کہ عصبی عناصر انفرادی طور پر خود اپنا شعور رکھتے ہیں۔ اور ہم یہ مسلم مانے لیتے ہیں کہ پہلے تجربے سے ان میں ایک خاص طرح کا تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا تو دشوار ہے، کہ دوسرے موقع پر جب وہ اسی عمل میں مصروف ہوں گے، تو وہ اس کو نہ پہچانیں گے یا ان کو یہ یاد نہ ہوگا کیونکہ دوسرا عمل پہلے کی نقل ہے، بس اس میں پہلے کی نسبت صرف یہ شئے زیادہ ہے کہ اس میں پہلے کے اثرات مابعد بھی شامل ہیں۔ چونکہ اس عمل کو ہم نے باشعور فرض کر رکھا ہے، اس لئے یہ نقل مع اس اضافے کے محفوظ یا یاد ہو گی۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عبارت میں ڈاکٹر ماڈسلے "عصبی عنصر" یا ریشوں اور خلایا کے تشریحی طبق سے کچھ ایسی شئے مراد لیتے ہیں، جو

شکل بالا میں ہمارے ن کے مطابق ہے۔ اور جس تغیر کا وہ ذکر کرتے ہیں، وہ ایسا معلوم ہوتا ہے، عناصر کے اسی مجموعے کا داخلی تغیر ہے۔ اب خفیف سے غور سے یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ ن کے محض دوبارہ متہیج ہونے سے یہ شعوری اضافہ عالم وجود میں آجائے گا کہ یہ اعادہ ہے۔ دو متہیج محض دو متہیج ہوتے ہیں۔ ان کے شعور دو شعور ہیں، ان کو ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے، پہلے متہیج کی نسبت جو یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ وہ ایک مبہم تغیر اپنے بعد چھوڑ جاتا ہے اس سے ہمیں ذرا سی بھی مدد نہیں ملتی۔ کیونکہ تمثیل کے قواعد کی بناپر اس قسم کا تغیر دوسرے متہیج کو زیادہ سہل و سریع بنا سکتا ہے۔ اور اسی بناپر اس کے اندر شعور کم ہو جانا چاہیے، مگر اس کے اندر ماضی کا تو کوئی حوالہ نہ ہونا چاہیے تھا۔ بارش سے بدر رو گہری ہوتی چلی جاتی ہے، مگر گہرے ہو جانے سے گذشتہ بارشوں کا پانی تو اس سے مس نہیں کرنے لگتا۔ نفسیات (جس کے متعلق آیندہ چلے ہیں ڈاکٹر ماڈسلے یہ کہتے ہیں کہ اس سے ہم کو ذرا بھی امداد نہیں ملتی) کم از کم دماغی توجیہ کے امکان کے راستے پر تو ڈال دیتی ہے۔ چونکہ تصور کا پائیں و ہے، جو اس وقت جب کہ اس کا اعادہ ہوتا ہے، ہم میں یہ شعور پیدا کرتا ہے، کہ یہ گذشتہ ہے، اس لیے عصبی عنصر ن کا کوئی اندرونی تغیر حافظے کی اصل علت نہیں ہو سکتا، بلکہ اس سے بالکل خارج ہونا چاہیے اور وہ اس کے دوسرے عصبی عناصر سے ربط ہونے چاہئیں جن کو ہم نے و کے نام سے موسوم کیا تھا۔ یہ حرف شکل بالا میں بہت سی اشیا کی دماغی بنیاد کے بجائے تھا، جو اس واقعے کے جس کو یاد رکھتا ہے، علاوہ ہے، تاریخیں نام مقروں ماحول وقفے وغیرہ۔ تغیر نرم عصبی مادے کے اندر ن اور و کے مابین ائتلافی راستوں کا عالم وجود میں آجاتا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک مفروضہ ایسا ہے، جس کی داخلی تجربے سے کچھ نہ کچھ تائید ہوتی ہے، کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعے سے متہیج ہوتے ہیں، اور جو اس کے اعادے سے متہیج ہوتے ہیں، وہ جزواً ایک دوسرے

سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گذشتہ واقعہ کا بغیر کسی موتلف کے احیار کر سکتے، تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی، بلکہ اس امر کا وہم سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل[ل] ہو رہا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعے کا، بغیر کسی موتلف و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے، تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے۔ لیکن جس حد تک اس کی تمثال باقی رہتی ہے، اور ایسے موتلفات

ل۔ اس نظریئے کے خلاف صرف ایک واقعہ بیان کیا جا سکتا ہے، اور وہ یہ کہ مرورِ زماں کو ایک تجربے میں اس قدر یکساں محسوس کر سکتے ہیں، کہ اس کے ابتدائی حصوں اور اس کے بعد کے حصوں کے موتلفات میں ممکن ہے، کوئی فرق نہ ہو۔ مثلاً آنکھیں بند کر کے ایک منٹ کے لئے بیٹھو، اور مسلسل کسی حرف علت کی آواز کو ادا کرتے رہو، آ۔ آ۔ آ اور صرف آواز کا خیال رکھو۔ جو وقت اس تجربے میں صرف ہوتا ہے، اس میں کوئی شے متغیر نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے ختم پر تم خیال کرتے ہو اس کی ابتدا بہت دور تھی۔ لیکن میں خیال کرتا ہوں کہ اس اختبار کے دوران میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کی طرف اگر غور سے توجہ کی جائے، تو یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس سے ان شرائط کی ذرا بھی خلاف ورزی نہیں ہوتی جو اصل کتاب میں اعادے کی بیان کی گئی ہیں، اور اگر وہ لمحہ جس کی طرف ہم ٹھہر کر لوٹتے ہیں، موجودہ لمحے سے کئی سکنڈ پیچھے معلوم ہوتا ہے، تو ہمیشہ مختلف موتلف رکھتا جس سے ہم اس کے وقت کو متعین کرتے ہیں۔ مثلاً یہ اس وقت تھا جب میں نے اوپر کا یا نیچے کا سانس لیا تھا۔ یا یہ سب سے پہلا لمحہ تھا جب میں نے عمل شروع کیا تھا، اور اس سے پہلے خاموشی تھی، یا یہ اس سے بہت قریب تھا۔ یا یہ اس وقت تھا جب آگے کی طرف دیکھ رہے تھے، اور اس لمحے کی طرح سے پیچھے کی طرف متوجہ نہیں تھے۔ یا اس کا استحضار محض کسی عدد سے ہوتا ہے، اور اس کا تعقل علامتہً ہوتا ہے، جس سے اس کے وقت کی کوئی متعین تمثال نہیں ہوتی۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "تجربے کے کچھ آگے بڑھ جانے کے بعد میں مختلف لمحات ماضی کا در حقیقت کوئی وجدانی امتیاز نہیں رکھتا۔ ظاہری حال کے پائین میں وہ اس شئے کے واحد تعقل میں ضم ہو جاتے ہیں، جو جاری رہی ہے، اور اس کے ساتھ کم و بیش یہ احساس ہوتا ہے، کہ مجموعی طور پر کس وقت

کو یاد دلاتی ہے، جو بتدریج ممیز ہوتے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حافظے کی شئے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرے میں داخل ہوتا ہوں، اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں۔ ابتداءً مجھے ایک عجیب قسم کی حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے۔ میں نے اس کو یقیناً کہیں دیکھا ہے، لیکن کب اور کیونکر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے، کہ دفعتہً میرے منہ سے نکلتا ہے، ہاں یاد آگیا کہ یہ فرانگلیکو ہیں کی ایک تصویر کی نقل ہے، جو فلارنیس کی ایکیڈمی میں ہے۔ ٹھیک ہے! میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ مگر اس یاد کا باعث یہ واقعہ نہیں ہوتا، کہ جو دماغی قطعہ اس وقت تصویر سے مہتیج ہے، وہ اس سے پہلے بھی اسی طرح سے مہتیج ہوا تھا۔ اس کا باعث محض یہ ہے کہ اس دماغی قطعے کے ساتھ دوسرے قطعات بھی مہتیج ہوتے ہیں۔ یعنی وہ قطعات جن میں میرا دوست اور کمرہ مع اپنی تمام خصوصیات کے محفوظ ہے۔ اور وہ جن میں فلارنیس کی ایکیڈمی کی ذہنی تمثال موجود ہے، اور اس کے ساتھ میرے اس کے دیکھنے کی بھی تمثال ہے۔ اور سب سے آخر میں وہ قطعات جن کی بنا پر مجھے (مبہم طور پر) ان برسوں کا خیال ہوتا ہے جو میری زندگی سے ان دونوں زمانوں کے مابین گذرے ہیں۔ دماغ کے اندر اس تمام ہنگامے کا نتیجہ ایسا خیال ہوتا ہے جس کا معروض ایک خاص نوعیت رکھتا ہے، اور وہ یہ خیال ہوتا ہے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ گذر چکا ہے۔ یہ احساس فکر کی تدریجی نبضات کے خود بخود شمار ہونے سے ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے لحہ بہ لحہ شناخت ہوتی رہتی ہے کہ یہ عمل وہی ہے۔ ان چند ثانیوں کے اندر جن پر ظاہر حال مشتمل ہوتا ہے، تدریجی لمحات کا ایک وجدانی ادراک ہوتا ہے۔ مگر یہ لمحے جن سے ہم کو حافظے کی ایک ابتدائی تمثال ہوتی ہے، ان کا صحیح معنی میں ماضی سے احیاء واعادہ نہیں ہوتا۔ اور ان کے متعلق ہم کو جو علم ہوتا ہے، وہ کسی طرح سے ایسی یاد کے مماثل نہیں ہوتا، جس کو صحیح معنی میں یاد کہہ سکتے ہوں۔

کہ میں جو کہ اب اس مقام پر کھڑا ہوں، اور یہ تصویر میرے سامنے ہے، اتنے برس ہوئے، کہ فلارینس کی اکیڈمی میں اس تصویر کی نقل کو دیکھ رہا تھا۔

ایم ٹین نے اپنے معمولی واضح انداز میں یہ بیان کیا ہے، کہ کس طرح تدریجی طور پر ذہنی تمثال نشو ونما پاکر معروض حافظہ بنتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "اتفاقاً بازار میں میری ایک شخص سے ملاقات ہوتی ہے، جس کی شکل سے میں واقف ہوں، اور فوراً اپنے دل میں کہتا ہوں، کہ اس کو میں نے پہلے دیکھا ہے۔ فوراً وہ شکل ماضی کی طرف لوٹنے لگتی ہے، اور وہاں مبہم طور پر ڈانواڈول ہوتی ہے، اور کسی خاص مقام پر قائم نہیں ہوتی۔ تھوڑی دیر تک یہ کیفیت میرے ذہن کی رہتی ہے، اور اس شکل کے ساتھ نئی تفصیلات جمع ہونی شروع ہو جاتی ہیں۔ جب میں نے اس کو دیکھا تھا، تو یہ شخص برہنہ سر تھا کام کے وقت پہننے کی صدری پہنے ہوا تھا، اور تصویر خانہ میں تصویر بنا رہا تھا، یہ فلاں شخص ہے، اور فلاں بازار میں رہتا ہے۔ مگر یہ واقعہ کب کا ہے۔ یہ کل کا یا گذشتہ ہفتہ یا انہیں ایام کا واقعہ نہیں ہے۔ آہا یاد آیا۔ اس نے مجھ سے کہا تھا، کہ میں پہلی تعطیلات کا منتظر ہوں، اور عنقریب دیہات جانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اور یہ واقعہ موسم بہار سے پہلے کا ہے۔ مگر کونسی تاریخ تھی۔ ٹھیک اسی دن تو لوگ بازاروں اور کرائے کی گاڑیوں میں ٹہنیاں لئے جاتے تھے۔ اس روز تاڑ کا اتوار تھا۔ داخلی شکل کی رہ نوردیوں پر غور کرو۔ ماضی میں اس کے آگے پیچھے ہونے کو دیکھو، ان ذہنی جملوں میں سے ہر ایک کو کسی پہلو قرار نہ تھا۔ جب موجودہ حس اور غیر واضح تمثالات کے جم غفیر کا مقابلہ ہوا (جن کا ہماری ماضی قریب کی زندگی میں بار بار اعادہ ہوا تھا) تو یہ شکل ابتداءً غیر متعین فاصلے پر کھسک گئی۔ پھر جب مکمل تفصیلات ان تمثالات کے ساتھ پھر آئیں جن سے کہ ایک دن یا ایک ہفتے کے واقعات کا خلاصہ کرتے ہیں، تو یہ موجودہ دن کل گذشتہ پرسوں گذشتہ ہفتے سے پرے کھسک گئی، اور اس سے بھی دور یعنی یادداشتوں کے اس مبہم و غیر معین انبار سے بھی تجاوز کر گئی جو ہمارے

ذہن میں حال کی چیزوں کے متعلق ہے۔ اس کے بعد کوئی ایسی بات یاد آتی ہے جو مصور نے کہی تھی، اور اس کے بعد یہ تمثال ایک متعین حادثے پر جاتی ہے جو سبز پتیوں کی تمثال سے ممتاز ہے اور لفظ بہار سے ظاہر کی جاتی ہے۔ ایک لمحے کے بعد ایک اور بات یاد آتی ہے، شاخیں یاد آتی ہیں، اور یہ پھر اپنی جگہ بدلتی ہے مگر اگلے زمانے سے پیچھے کی طرف نہیں بلکہ آگے کی طرف آتی ہے۔ اور جنتری کے حوالے سے اس کا ٹھیک مقام متعین ہو جاتا ہے، جو ایسٹر کے ایک ہفتے بعد اور میلے سے پانچ ہفتے پہلے ہے، اور اس کا باعث دو مخالف قوتیں ہوتی ہیں، جن میں ایک تو اس کو پیچھے کو ڈھکیلتی ہے، اور ایک آگے کی طرف کھینچتی ہے، یہاں تک ایک لمحے پر آکر ان دونوں کا عمل ایک دوسرے کو باطل کر دیتا ہے"

عمدہ حافظے کی شرطیں

جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو کہ و ہ ن ہے۔ اب خط ب ج ایسا راستہ ہے جو ان مو تلفات کو متہیج کرتا ہے، جن سے ن یاد آتا ہے، اور یہ تمثلِ محض شئے سے کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط اب اس کے اعادے کے لئے موقع پیدا کر دیتا ہے۔ پس حافظے کا مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے۔ کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی، اور کچھ ان کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا عضویاتی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربے پر مبنی ہوتی ہے۔ ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام تو فطری تمسک یا عضویاتی مسک رکھے دیتے ہیں۔ قوت مسک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ نیز اس باب میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ بعض ذہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے، جو مہر کے نیچے ہو، کوئی ارتسام

خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو، ان کے صفحۂ ذہن سے محو نہیں ہوتا۔ بعض کی حالت جیلی کی سی ہوتی ہے، کہ وہ اثر سے متاثر تو ہوتے ہیں، لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحۂ ذہن پر مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ کسی واقعہ کو یاد کر سکیں، اسے اپنے علم کے مستقل خزانے میں گوتھنا پڑھتا ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ بغیر کسی کاوش کے تاریخیں قصے کہانیاں گپ شپ نظم اقتباسات اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں، ان کا حافظہ بہت ہی بے قاعدہ ہوتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادے کی غیر معمولی چسپیدگی پر مبنی ہوتا ہے، کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ بن گیا تو بن گیا۔ کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضویاتی مسک بہت زیادہ نہ ہو، کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل نہیں کی۔ عملی اور نظری دونوں زندگیوں میں وہ شخص جس کی معلومات جمع رہتی ہیں، کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے، حالانکہ اس کے معاصر اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شئے کے یاد کرنے میں صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے، لیکن اب بھول گئے ہیں، اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گذرے ہیں خواہ وہ شار لیمین و لوتھر ہوں یا لائبنز و والٹر اسکاٹ، ان سب کا خاص عضویاتی مسک لازمی طور پر بہت ہی حیرت انگیز ہوگا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت میں بڑھ جائے، لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا، اور نہ یہ اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے، جب ہم اپنے اکتسابات کے متعلق صرف توازن قائم رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم راستے اتنی سرعت کے ساتھ مٹتے ہیں، جتنی سرعت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، جب ہم ایک ہفتے میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں، جتنا کہ ایک ہفتے میں سیکھتے ہیں، تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں قائم رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے،

تب یہ ضرور درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ہم سیکھتے کم ہیں، اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہو، کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے، صرف بھولتے ہی جاتے ہیں۔ دماغی راستے اس قدر عارضی و غیر پائیدار ہو جاتے ہیں، کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی پیچیدگی و قوت کا تفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیر فانی اپنے بچپن کے واقعات کو لفظ بہ لفظ بیان کرے گا، حالانکہ اس سے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظے سے نکل چکتے ہیں۔

راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہو چکی اب ان کی تعداد کو لو

ظاہر ہے کہ اب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے، اور جتنے زیادہ ن کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے، یہ بہ حیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا، اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع بڑھ جائیں گے۔ ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں، کہ ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ ائتلاف رکھتا ہو گا، اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظے میں محفوظ رہے گا، اس کا ہر موتلف اس کے لئے بمنزلہ کانٹے کے بن جاتا ہے، جس کے ذریعے سے اگر یہ سطح کے نیچے ڈوب جائے، تو باہر نکالا جا سکتا ہے۔ موتلفات مل کر تعلقات کا ایک جال بنا دیتے ہیں، جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظے کا راز یہ ہے، کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہوں، اس کے ساتھ مختلف و متعدد ائتلافات قائم کئے جائیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ائتلاف قائم کرنا، اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے، کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے۔ مختصر یہ کہ اگر دو شخص ایسے ہوں، جن کے خارجی تجربات اور قوت یا سکہ یکساں ہوں، تو ان میں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کرے گا، اور ان میں باہم تعلقات کا

جال پھیلائے گا، اس کا حافظہ عمدہ ہوگا۔ اس کی مثالیں ہم کو ہر طرف نظر آتی ہیں مثلاً کالج کا کھلنڈرا اسباق میں تو غبی رہتا ہے، لیکن اس سے تم دنیا کے کھیلوں اور کھلاڑیوں کا حال سن سکتے ہو۔ کھیل کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے، اور ان کا باہم مقابلہ و موازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بناتا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے، بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے، اور اس لئے یہ باقی رہتے ہیں۔ اسی طرح سوداگر قیمتیں سیاسی آدمی، اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں اور آرا، اس شرح و بسط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہوتی ہے۔ لیکن جس قدر غور و فکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں، اس سے اس کی آسانی کے ساتھ توجیہ ہو جائے گی۔ ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہوگا، یہ امر اس واقعے کے منافی نہیں ہے، کہ عضویاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے، جن کے مسک کی مقدار بالکل ہی معمولی تھی۔ فرض کرو ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریئے کی تصدیق کرنا چاہتا ہے، جیسے کہ ارتقا ہے۔ بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے، جس طرح انگور اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریئے سے جو تعلق ہوگا، وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ یکجا باقی رکھے گا۔ جوں جوں ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا، اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ممکن ہے، کہ نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو۔ ممکن ہے، غیر کار آمد واقعات کی طرف وہ توجہ نہ کرتا ہو، اور اگر توجہ کرتا بھی ہو، تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے اس کا جہل بھی اسی قدر بڑھا ہوا ہو، جس قدر کہ اس کا علم۔ ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبے کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو۔ جن لوگوں کو علما اور محققین سے سابقہ پڑتا رہتا ہے، ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعے کے ساتھ کسی فکری علاقے سے منسلک ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے۔ اور فراموشی تقریباً ناممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے، کہ رٹنے کو کیوں برا خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے، جو زمانۂ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے، امتحان سے پہلے چند گھنٹے یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں۔ جو چیزیں اس طرح ایک غرض سے ایک موقع کے لئے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ ان کے ائتلافات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں۔ ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستے رکھتے ہیں، اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے۔ جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ از بر کی جاتی ہیں، وہ لازمی طور پر بہت جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جاتا، یا مختلف مقامات میں نظر سے گذرتیں، مختلف علائق میں ان پر غور ہوتا، اور خارجی واقعات سے ان کا ائتلاف ہوتا، اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا، تو یہ ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے، اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے، اور ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہو جاتے ہیں۔ یہ اس امر کے لئے عقلی دلیل ہے، کہ ادارات علمی میں مسلسل محنت و مطالعے کی عادت کیوں ڈالنی چاہیے؟ اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی ذہانت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا، تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا۔ لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا نہیں ہوتا، اور طلبہ کو خود سمجھنا چاہیے، کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کے قدرتی مسک میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے، کہ حافظے کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ (جو چیزیں یاد کرنی مقصود ہوتی ہیں ان کے) موتلفات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی یہ ایک عضویاتی خصوصیت ہوتی ہے، جو انسان کو ایک بار ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے، اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ مرض وصحت کی حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے۔ اور یہ بات مشاہدے سے معلوم ہو سکتی ہے، کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں، اس وقت اس کی حالت تکان و بیماری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی تندرستی وصحت کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں، ان سے اس کے حافظے کو بھی فائدہ پہنچتا ہے۔ بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس قدر ذہنی ورزش دماغ کی عام حالت اور اس کے تغذیہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے، اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے، کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ بعض طریقوں کی اگر باقاعدہ مشق کی جائے، تو اس سے انسان کو نہ صرف وہ واقعات یاد رہیں گے، جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے، بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا، اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا یاد کر لینا اسی طرح آسان ہو جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے، کہ جو کچھ میں نے کہا ہے، وہ غلط ہے۔ حافظہ دماغی راستوں پر مبنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس باب میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ جرح کی ہے، اور ان سب کا بیان یہی ہے، کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق

واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ نقل کے باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید واداکی مثالیں زیادہ ہوجاتی ہیں۔ نئے الفاظ ممیز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں پھنس جاتے ہیں، جو پہلے سے تیار رہتا ہے۔ اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبتہً آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں۔ اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا بھی زیادتی نہیں ہوتی، بلکہ معمولاً عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے، اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالبعلم جب حفظ کرنے کی مشق میں ترقی کرجاتے ہیں، تو مجھے یقین ہے، کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقے میں ہوتی ہوگی، (یعنی اس میں دلچسپی زیادہ ہوئی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کرلینے کی قوت زیادہ ہوئی ہوگی، یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا ذکر ہے، وہ ایسی کتاب میں بھی موجود ہے۔ جس میں اس کے سوا اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال بروک کی کتاب "حافظے کو کیونکر قوی کیا جاسکتا ہے" سے ہے۔ اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیا کے مسک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے، اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہوسکتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ "میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کررہا ہوں جس کا حافظہ خراب ہوچکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی، (جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا) کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہوگیا ہے۔ وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کررہا ہے، اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے۔ اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنے حافظے کی ورزش کرتا ہے۔ مریض کو

ہدایت ہے کہ جو کچھ اس مدت میں ہوا کرے، اس پر نہایت ہی غور وخوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے، اس کو لکھ کر نہایت وضاحت کے ساتھ اپنے ذہن پر ثبت کر لیتا ہے۔ اور تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفتہ اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرا دئے جاتے ہیں۔ ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرا دیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحے پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے، تو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظے کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے، جو بالکل بیکار ہو چکا تھا۔"

مجھے بالکل یقین نہیں ہے کہ ان تمام مصیبتوں کے باوجود اس غریب بڈھے کا حافظہ ذرا بھی بہتر ہوا ہو گا۔ شاید ان واقعات میں سے جو اس طرح اس کے اندر ٹھونسے گئے ہیں (یعنی جن واقعات کی طرف توجہ کی گئی اور اتنے دنوں اعادہ ہوتا رہا ہے، ان میں سے اہل سیاست کے نام اور بائبل کی آیتیں) کچھ یاد رہ گئے ہوں۔ ایک اور مقام پر ڈاکٹر بروک اپنے طریقے کے متعلق تھرلو ویڈ آنجہانی جو اپنے زمانے کے ایک اخبار نویس اور سیاسی آدمی تھے کا بیان نقل کرتے ہیں۔

"میرا حافظہ چھلنی کے مانند تھا۔ کوئی شئے یاد ہی نہ رہتی تھی۔ تاریخیں نام مواعید چہرے غرضکہ ہر شئے اس میں سے نکل جاتی تھی میں نے اپنی بیوی کیتھرین سے کہا کہ میں کبھی عمدہ سیاسی نہ بن سکوں گا، کیونکہ مجھے کچھ یاد ہی نہیں رہتا، حالانکہ یادداشت کی اہل سیاست کو سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ میری بیوی نے کہا کہ آپ کو اپنے حافظے کی تربیت کرنی چاہیے۔ چنانچہ جب گھر لوٹا تو پندرہ منٹ بیٹھ کر میں نے خموشی سے دن کے اہم واقعات کے صحت کے ساتھ اعادہ کرنے کی کوشش کی۔ ابتداءً مجھکو بہت کم باتیں یاد آتی تھیں۔ مجھے اب بھی یاد ہے، کہ پہلی بار مجھے یہ بھی یاد نہ آتا تھا کہ میں نے

ناشتے میں کیا کھایا تھا۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد میں نے دیکھا کہ میں نسبتہً زیادہ چیزوں کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ پہلے کی نسبت واقعات زیادہ صحت اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن میں آنے لگے۔ چودہ پندرہ روز کے بعد کیتھرین نے کہا کہ "بجائے خود بیٹھ کر اعادہ کرنے کے آپ دن کے واقعات مجھ سے کیوں نہ بیان کر دیا کریں۔ اس میں مجھے دلچسپی ہوگی" اور میری دلچسپی آپ کے لئے محرک ہوگی۔ میں اپنی بیوی کی رائے کی بہت عزت کرتا تھا اس لئے میں نے گویا زبانی اعتراف کی عادت ڈال لی جو تقریباً پچاس سال جاری رہی ہر شب کو سونے سے پہلے یہ ہوتا کہ دن بھر میں جتنی باتیں مجھے پیش آتیں یا مجھ سے متعلق ہوتیں ان میں سے جو کچھ بھی مجھے یاد آتا میں اپنی بیوی کو سنا دیا کرتا۔ میں عموماً ان تمام کھانوں کا ذکر کیا کرتا تھا جو ناشتے کھانے اور چائے کے ساتھ ہوتے تھے، کن لوگوں سے میری ملاقات ہوئی، اور انھوں نے مجھ سے کیا باتیں کیں۔ اپنے اخبار کے لئے میں نے افتتاحیوں میں کیا لکھا، ان سب باتوں کا اس کو خلاصہ سنا دیا کرتا۔ نیز جو میرے پاس خطوط آتے اور جو خط میں جواب میں لکھتا ان سب کے مضامین بھی تا بہ امکان پوری صحت کے ساتھ بتا دیتا۔ اور جب میں سیر کرنے کے لئے پیدل یا گھوڑے پر جاتا تو جو چیزیں میرے مشاہدے میں آتیں ان سب کا اس سے تذکرہ کرتا۔ اس طریق پر میں نے دیکھا کہ اپنے سبق سال بہ سال بہتر سے بہتر سناتا ہوں اور بجائے اس کے کہ یہ عمل پریشان کن یا تکلیف دہ ہو دن کے واقعات پر تبصرہ کر لینا باعث لذت ہو گیا۔ میرا حافظہ خاصہ غیر معمولی طور پر قوی ہے اسی عمل کا مرہون منت ہے۔ اور میری رائے میں ہر شخص جو واقعات کو یاد رکھنا چاہتا ہو یا جسے بڑے لوگوں سے تعلق ہو اس کو اس طریق پر عامل ہونا چاہیے"۔

میں اس کے متعلق ذرا شک نہیں کرتا کہ مسٹر ویڈ کو پچاس سال کی اس بہادرانہ مشق کے بعد عملی طور پر اپنے تجربات ماضی پر بہت زیادہ قابو حاصل ہو گیا ہوگا۔ اس توقع میں کہ مجھے شام کو بیان کرنا ہے وہ روز بروز ہر واقعے پر زیادہ توجہ کرتے اس کے مختلف نام لیتے مختلف طور پر تعقل کرتے

اپنے ذہن کو اس پر جماتے اور شام کو ان کا از سر نو اعادہ کرتے۔ وہ اس کے متعلق زیادہ غور و فکر کرتے جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ یہ ان کے حافظے میں باقی رہتے۔ مگر میں اس امر کا خاصہ وثوق کی ساتھ دعویٰ کر سکتا ہوں (اگرچہ میں جانتا ہوں کہ اکثر اوقات ایک نظریہ کی بنا پر ایک واقعہ کا انکار نہایت ہی احمقانہ ہوتا ہے) کہ انہیں واقعات پر اگر سرسری نظر پڑی ہوتی اور ان کے متعلق ذہن میں فکر نہ ہوتا تو اس مجاہدے کے ختم پر بھی وہ حافظے میں شروع سے کچھ بہتر نہ رہتے۔ انھوں نے اپنے تجربات کی طرف توجہ کرنے اور ان کے محفوظ رکھنے کا ایک نیا طریقہ حاصل کر لیا تھا" مگر ان کے عضویاتی مسک کی غالباً ذرا بھی اصلاح[۱] نہ ہوئی تھی۔

[۱]۔ جس رائے کو اصل میں اس قدر وثوق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس کی جانچ کرنے کے لئے میں نے اس امر کی کوشش کی کہ آیا نظم کے زبانی یاد کرنے کی روزانہ مشق سے دوسری قسم کی نظم کے یاد کرنے کی مدت میں کمی ہوگی یا نہیں۔ مسلسل آٹھ دن میں نے وکٹر ہوگو کے سیٹائر کے ۱۵۸ مصرعے یاد کئے۔ اس میں ۱۳۱⅝ منٹ صرف ہوئے۔ پھر ۲۰ منٹ روزانہ محنت کر کے میں نے پیراڈائز لاسٹ کی پوری کتاب اول یاد کر ڈالی۔ اس میں ۳۸ دن لگے۔ اس مشق کے بعد میں نے پھر وکٹر ہیوگو کی نظم شروع کی۔ اور میں نے دیکھا کہ ۱۵۸ مصرعے یاد کرنے میں ۱۵۱½ منٹ صرف ہوئے۔ بہ الفاظ دیگر مشق سے پہلے میں نے وکٹر ہیوگو کا ایک مصرعہ ۵۰ سیکنڈ میں یاد کیا تھا۔ اور مشق کے بعد ایک مصرعے کے یاد کرنے میں ۵۷ سکنڈ صرف ہوئے۔ گویا نتیجہ اس کا بالکل برعکس ہوا جس کی عام رائے کی بنا پر توقع ہوتی تھی۔ لیکن دوسری مرتبہ جب میں نے وکٹر ہیوگو کو شروع کیا تو مجھے دوسرے کام کا بھی فکر لگا ہوا تھا اور میں نے خیال کیا کہ دیری کی یہی وجہ ہے۔ اس لئے میں نے چند اور اشخاص کو اس امتحان پر آمادہ کیا۔

ڈاکٹر ڈبلیو ایچ برہنام نے ان میموریم کے سولہ مصرعے روزانہ ۱۴ سے ۱۷ منٹ تک روزانہ محنت کر کے یاد کئے یعنی روزانہ کا اوسط ۱۴¾ منٹ تھا۔ اس کے بعد انھوں نے اینیڈ کی دوسری کتاب کے شلر کے جرمن ترجمے کے یاد کرنے کی کوشش کی اور روزانہ ۱۶ مصرعے ۲۶ دن تک یاد کئے۔ اس کے بعد پھر ان میموریم کو شروع کیا، تو سولہ مصرعوں کے یاد کرنے میں

پس حافظے میں جو کچھ بھی اصلاح ہوتی ہے وہ انسان کے واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادتی طریقے میں ہوتی ہے۔ اصطلاحات قدیم کی رو سے یہ طریقے تین ہیں۔ میکانیکی عمدہ اور پسندیدہ۔

میکانکی طریقہ یہ ہے کہ جس شئے کو یاد کرنا ہو، اس کو شدت تاخیر وتکرار کے ذریعے سے یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانے میں بچوں کو جو تختہ سیاہ کے ذریعے پڑھنا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یا آنکھ کان آواز اور ہاتھ کے ذریعے سے ذہن پر مرتسم ہوتا ہے، یاد کرانے کا اصلاح شدہ میکانکی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ اس کے علاوہ کچھ نہیں، کہ منطقی طور پر تعقل کیا جائے اور ان کو اصطفاف وتحلیل کرکے باقاعدہ سلسلوں کو منضبط کرلیا جائے۔ علوم میں اسی طریقے سے کام لیا جاتا ہے۔

عمدہ طریقے فنی حافظوں کے نام سے بہت سے ایجاد ہوئے ہیں۔ ان ضوابط کے ذریعے سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسمار اعداد اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہوسکتی ہیں، جن کا قدرتی طریق پر یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچے کی طرح سے ہوتا ہے جس کو میکانکی طریق پر یاد کرلیا جاتا ہے، اور یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ یہ ذہن میں مستقل طور پر منضبط رہے گا۔ اب جس شئے کو یاد کرنا ہوتا ہے، اس کا اس ڈھانچے کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا تمثیل کے ذریعے سے ائتلاف پیدا کرا دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آیندہ چل کر حافظے کے لئے ممد ومعاون ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال ہندسے وحروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کہ کوئی تعداد یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسے وحرف قائم ہوجاتے ہیں جس میں ہر درجے کے ہندسے کو ایک یا ایک سے زاید حرف

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ زیادہ سے زیادہ ۲۰ منٹ اور کم سے کم ۱۰ منٹ اور اوسط $\frac{27}{48}$ ۱۴ کا رہا۔ چونکہ صاحب مذکور کو یہ اندیشہ تھا کہ خارجی حالات اس بار پہلی بار کی طرح سے مناسب نہ تھے، اس لئے انھوں نے چند روز ٹھہر کر حالات کو تا بہ امکان مناسب کرنے کی کوشش کی، نتیجہ یہ ہوا کہ

ظاہر کرتے ہیں۔ پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے، جس سے ایک بامعنی لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا بن جائے جس سے اس شئے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کم از کم وقت ۸ منٹ اور زیادہ سے زیادہ ½ ۱۹ منٹ اور اوسطاً ۳/۴۸ ۱۴ منٹ صرف ہوئے۔

مسٹر ای ایس ڈراڈن نے ورجل کی ۱۶ دن تک مشق کی پھر سولہ دن تک اسکاٹ کے یاد کرنے کی مشق کرتے رہے۔ مشق سے پہلے اوسطاً ۱۳ منٹ ۴۶ سیکنڈ صرف ہوئے اور مشق کے بعد ۱۲ منٹ ۱۶ سکنڈ (سولہ دن کی مدت امتحان کے لئے بہت ہے اور اس میں امتحانی مصرعوں کے لئے مشق کا وقت مل جاتا ہے)

مسٹر سی ایچ بیلڈون نے امتحاناً ۱۵ دن تک ۱۰ مصرعے یاد کئے۔ بالکل دوسری نظم کے ۵۰۴ مصرعے یاد کرکے مشق کی۔ اور پھر پہلی نظم کے ۱۰ مصرعے روزانہ پندرہ روز تک یاد کئے۔ اوسط نتیجہ یہ ہے کہ ۳ منٹ ۴۱ سیکنڈ مشق سے پہلے صرف ہوئے اور ۳ منٹ ۲ سیکنڈ مشق کے بعد۔

مسٹر ای پیرز نے امتحاناً اڈلس آف دی کنگ کو لیا اور مشق پیراڈائز لاسٹ کی۔ اوسط نتیجہ ۶ دن کا ہر بار کا یہ ہے ۴ منٹ ۴۳ سیکنڈ مشق سے پہلے اور ۴ منٹ ۵۵ سیکنڈ مشق کے بعد۔ مسٹر برنھام نے یہ کہا کہ مشق سے سہولت پیدا کرنے والے اثر کو بالکل زائل کر دینے کے لئے مناسب یہ ہے کہ امتحان ایسے بے معنی لفظوں پر ہو اکرے جن کی نظم سے کوئی مناسبت ہی نہ ہو۔ میں نے اپنے دو طالب علموں کو اس اختبار کے لئے بھی تیار کیا۔ افسوس ہے کہ اعداد ضائع ہو گئے ہیں۔ لیکن نتیجہ یہ ہوا تھا کہ دوسری بار یعنی مشق کے بعد مہمل لفظوں کے یاد کرنے میں بہت کم وقت صرف ہوا تھا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہمل لفظوں کے مصرعوں میں اس نظم سے زیادہ عادت نے کام کیا ہے جو درمیان میں مشق کے طور پر استعمال ہوئی تھی۔ لیکن میں تجربوں کو جاری رکھنا چاہتا ہوں، اور ان کو پھر کسی جگہ بیان کروں گا۔

میرے شاگردوں میں سے ایک نے اپنے جاننے والوں میں سے ایک پادری کا ذکر کیا ہے، جن کی مشق سے خطبے زبانی یاد کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر بہتر ہو گئی تھی۔ میں

پتہ چلتا ہو، جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ پس جب تعداد ذہن سے اتر جائے گی
تو اس لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔

معروف ترین ہندسی حروف یہ ہیں کہ

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
t	n	m	r	l	Sh	y	f	b	s
d					j	k	v	p	c
					ch	c			z
					g	qu			

مختصراً اس کا استعمال بتائے دیتے ہیں۔ فرض کرو ۱۱۴۲ فٹ فی منٹ
(جو آواز کی رفتار ہے) کو ذہن میں ثبت کرنا ہے اب t, t, r, n, حروف
ہیں اور یہی ان کی ترتیب ہے، اب ان حروف کے مابین حروف علت لاؤ
جس سے کچھ ایسی ترکیب بن جائے جیسے (Tight run) (یعنی سخت دوڑ) ہے اور
اس کو کسی ایسے تمثل سے مربوط کر لو، جیسے کہ (If a man tried to keep up
with the velocity of sound he would have a tight run)
(یعنی اگر کوئی شخص آواز کی رفتار کا مقابلہ کرے گا، تو اس کو سخت دوڑ کرنی پڑے گی)۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان کا جواب نقل کرتا ہوں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو سہولت یاد کرنے کے طریقے کے بدل دینے سے ہوئی نہ کہ مشق سے قوت مسک کے بڑھ جانے سے۔ "حافظے کے متعلق تو یہ ہے کہ میرے حافظے نے سال بسال اس طرح ترقی کی ہے جس طرح ورزشی کا عضلہ۔ بیس سال کی عمر سے پہلے ایسے خطبے کے یاد کرنے میں جس کے بیان کرنے میں ایک گھنٹہ صرف ہوتا تھا، تین سے چار دن تک صرف ہوتے تھے۔ بیس سال کی عمر کے بعد دو دن ایک دن آدھا دن اور اب صرف ایک مرتبہ غور سے پڑھ لینا کافی ہوتا ہے۔ لیکن حافظہ ذہنی قوتوں میں مجھے سب سے زیادہ طبیعی معلوم ہوتا ہے۔ جسمانی راحت و تازگی کو اس سے بہت زیادہ تعلق معلوم ہوتا ہے۔ پھر طریق کی سہولت سے بھی بہت فرق واقع ہو جاتا ہے۔ میں پہلے جملہ جملہ کر کے یاد کیا کرتا تھا۔ اب ایک تصور کو بہ حیثیت مجموعی لیتا ہوں، اور پھر اس کے بڑے حصوں کو اور پھر چھوٹے حصوں اور پھر جملوں کو۔

جب تم اس کو چند روز بعد پھر یاد میں لانا چاہو تو اس امر کی بہت احتیاط رکھنی چاہیے کہ روشنی کی رفتار سے اس کا التباس نہ ہو جائے۔ اور نہ (hard run) یاد رہ جائے کیونکہ اس کے حساب سے تو ۳۰۰۰ فٹ رفتار زیادہ ہو جائے گی۔

ڈاکٹر پک اور بعض اور اہل علم ایک طریقہ استعمال کرتے ہیں جس میں وہ دو تصور جن کو یاد کرنا مقصود ہوتا ہے، کسی درمیانی تصور سے مربوط کر دئے جاتے ہیں، اس درمیانی تصور کی طرف تو پہلے تصور سے ذہن منتقل ہوتا ہے، اور یہ دوسرے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح اگر زیادہ کرنا ہو۔ مثلاً "فرض کرو کہ ہم کو مندرجہ ذیل تصورات کے سلسلے کو ذہن میں محفوظ رکھنا ہے۔ باغ بال پاسبان فلسفہ تانبا۔ تو ہم ان تصورات کو اس طرح ترتیب دے سکتے ہیں۔ باغ، پودا پودے کا بال، بال۔ بال، ٹوپی پاسبان۔ پاسبان، جاگتا، مطالعہ، فلسفہ۔ فلسفہ، کیمیا، تانبا۔ وغیرہ" (پک)

یہ ایک معروف بات ہے کہ جس قدر ایک ارتسام

(۱) تازہ ہو گا

(۲) اس کی طرف توجہ زیادہ ہو گی

(۳) اکثر اس کی تکرار ہوئی ہو گی

اسی قدر یہ زیادہ یاد رہے گا۔

تازگی کا اثر بین ہوتا ہے، ایسے واقعوں میں جن کی اہمیت مساوی ہو جس کو زیادہ مدت گذر چکی ہو گی، اس کے فراموش ہونے کا زیادہ احتمال ہے یا، بچپن کی یادداشتوں کا بڑھاپے کے ایک دن ایک گھنٹے کے واقعات سے جو فراموش ہو جاتے ہیں، مقابلہ کرنا مشکل ہے کیونکہ بڑھاپے کے واقعات محض سرسری ہوتے ہیں، جن کا اعادہ ایک ہی بار ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے بچپن کی یادداشتیں اس وقت سے لے کر اب تک ہماری زندگی کا جزو بنی رہتی ہیں۔ اگر سب باتیں یکساں ہوں تو ہمیشہ تازگی اور قربت زمانی یاد کے لئے معین ہوتی ہیں۔ مجھے اس اصول میں صرف ایک استثنا نظر آتا ہے، وہ

ہمارے بچپن کے لمحوں کی ناقابل توجیہ یاد ہے، جو ایسے واقعات کی ہوتی ہے، جن کے یاد رہنے کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ ہر شخص کے ذہن میں غالباً طفلی کی بعض جھلکیاں محفوظ ہوں گی، مثلاً اپنے کھڑے ہونے یا بیٹھنے کا طریقہ، کمرے کی روشنی، ماں یا باپ کی کوئی بات وغیرہ یہ لمحے جو زمانے کے چنگل سے محفوظ رہ جاتے ہیں، ان کے محفوظ رہنے کی وجہ غالباً تاریخی خصوصیات ہوتی ہوں گی، جن کا اب پتہ چلانا ناممکن ہوتا ہے۔ بہت ممکن ہے ان کے وقوع کے بعد ہمیں یہ پھر یاد دلائے گئے ہوں، یہی غالباً ان کے پھر یاد آنے کی وجہ بن گئی ہو، یہاں تک کہ یہ ہمارے حافظے کا جزو بن گئے ہوں۔

ایک تجربے کی طرف ہم جو توجہ کرتے ہیں، وہ اس کی نمایاں یا دلچسپ نوعیت کی بنا پر ہوتی ہے، اور یہ ایک معروف بات ہے کہ جس شئے سے ہم کو بروقت مشاہدہ سب سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے، اگر اور چیزیں مساوی ہوں، تو یہی سب سے زیادہ یاد رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ارتسام جذبی اعتبار سے اس قدر پُر ہیجان ہو، کہ دماغی ریشوں پر اپنا داغ چھوڑ جائے، یہی مرض وہم کی اصل ہے۔ ایک عورت جس پر ڈاکو حملہ آور ہوتے ہیں، نجات پانے کے بعد تمام مردوں حتیٰ کہ خود اپنے بیٹے کو ڈاکو سمجھتی ہے، اور یہ جانتی ہے، کہ یہ مجھے مارنے پر تلے ہوئے ہیں۔ ایک عورت اپنے بچے کو گھوڑے کے پاؤں کے نیچے کچلتے ہوئے دیکھتی ہے۔ اب اس کو اس کے بچے کی سلامتی کے متعلق کتنا بھی یقین دلاتے ہیں، مگر اسے یقین نہیں آتا۔ حتیٰ کے اس کے جیتے جاگتے بچے کو اس کے سامنے لاتے ہیں، مگر پھر بھی اس کو یہ باور نہیں آتا کہ وہ زندہ ہے۔ ایک عورت کو لڑائی میں چور رکھدیا گیا۔ اب اس کو یہ یقین ہے کہ ہر شخص اس کو سرقے سے متہم کرتا ہے۔ (اسکوئرال) ایک عورت پر آتش زدگی کے دیکھنے سے خبط کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، اور چھ ماہ تک اسے اپنے گرد آگ ہی آگ نظر آتی ہے۔

توجہ اور اعادے دونوں کے عام اثر کے متعلق اس سے بہتر کچھ نہیں ہو سکتا کہ میں موسیوٹین کے بیان کو نقل کردوں،

"اگر ہم مختلف حسوں تمثالوں یا تصوروں کا مقابلہ کریں، تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ احیاء کے رجحانات مساوی نہیں ہیں۔ ان کی بڑی تعداد تو محو ہو جاتی ہے اور پھر زندگی بھر ظہور میں نہیں آتی۔ دو تین دن کا ذکر ہے کہ میں پیرس کی ایک شاہراہ پر سے سواری میں گذرا اور اگرچہ میں نے ساٹھ یا اسی قطعاً نئے چہرے دیکھے مگر اب ان میں سے مجھے ایک بھی یاد نہیں آتا۔ ان کو احیاء کا موقع ملنے کے لئے غیر معمولی واقعہ یا بحران کے دورے یا بھنگ کے نشے کی ضرورت ہے۔ ان کے مقابلے میں ایسی حسیں ہیں جن کے اندر احیاء کی اس قدر شدید قوت ہوتی ہے، کہ اس کو نہ تو کوئی شئے فنا کر سکتی ہے، اور نہ کم۔ اگرچہ اصول تو یہ ہے کہ زمانے کے امتداد سے ہماری قوی ترین حسیں بھی کمزور ہو جاتی ہیں، مگر یہ پھر اپنی اسی شدت کے ساتھ رونما ہوتی ہیں، اور ان کے جزئیات میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوتی، اور نہ ان کی قوت میں کسی قسم کی کمی آتی ہے۔ ایم بریری ڈبوئی مونٹ کہتے ہیں کہ بچپن میں سر کی جلد میں تکلیف ہو گئی تھی، اب اس کو پچپن سال کی مدت ہو چکی ہے، مگر علاج کے وقت بالوں کے کھچنے کا اب تک احساس ہے۔ خود میں اپنی نسبت کہتا ہوں کہ بچپن میں پہلی بار جب تھیٹر گیا ہوں، تو مجھے اس کی ذرا ذرا سی بات یاد ہے۔ صوفوں کی تیسری قطار سے مجھے تھیٹر کا ہال ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ بہت بڑا کنواں ہے، اس کا رنگ سرخ و مشتعل معلوم ہوتا تھا، اور اس کے اندر انسانوں کے سر ہی سر دکھائی دیتے تھے۔ نیچے داہنی طرف ایک چھوٹے سے فرش پر میں نے دیکھا کہ دو مرد اور ایک عورت داخل ہوئے اور چلے گئے پھر آئے اندر انھوں نے کچھ حرکتیں اور اشارے کئے اور مجھے وہ زندہ بونے معلوم ہوتے تھے۔ اور مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ ان میں سے ایک بونا اس عورت کے قدموں پر گر پڑا پھر اس کے ہاتھ کو بوسہ دیا، اور پھر پردے کے پیچھے اپنے کو چھپا لیا۔ دوسرا جو اندر آ رہا تھا، وہ ایسا معلوم ہوا کہ بہت غصہ ہو رہا ہے، اور اس نے اپنا ہاتھ اٹھایا میری عمر اس وقت سات برس کی تھی، میری سمجھ میں کچھ نہ آتا تھا کہ یہ کیا ہو رہا ہے۔ لیکن سرخ قرمزی رنگ کے کنویں میں اس قدر ہجوم تھا یہ اس درجہ آراستہ و روشن تھا،

کہ پندرہ منٹ کے بعد میری یہ حالت ہو گئی کہ گویا نشہ میں ہوں اور میں غافل ہو کر سو گیا۔"

ہم میں سے ہر شخص کو اپنے حافظے میں اس قسم کی یاد کی مثال مل سکتی ہے، اور وہ ان میں مشترک خصوصیت اخذ کر سکتا ہے۔ ابتدائی ارتسام کے ساتھ غیر معمولی توجہ رہی تھی اب یہ یا تو خوف ناک ہونے کی بنا پر ہو، یا دلچسپ ہونے کی بنا پر ہو، یا نئے ہونے کی بنا پر ہو، یا تعجب خیز ہونے کی بنا پر ہو، یا غیر معمولی ہونے کی بنا پر۔ اس کا اظہار ہم اس طرح پر کرتے ہیں کہ ہم اس سے بہت متاثر ہوئے۔ ہم اس میں منہمک ہو گئے تھے، ہم کو اس کے علاوہ اور کسی شئے کا خیال نہ آسکتا تھا، ہماری تمام او جہیں محو ہو گئی تھیں۔ اس کی تمثال دوسرے دن تک ہماری نظروں میں رہی۔ اس کے علاوہ اور کسی شئے کی طرف توجہ مبذول نہ ہو سکتی تھی۔ اسی عدم تناسب کی بدولت بچپن کے ارتسامات بہت زیادہ مستقل و پائدار ہوتے ہیں۔ ذہن چونکہ بالکل تازہ ہوتا ہے، اس لئے معمولی چیزیں اور واقعات اس کے لئے تعجب خیز ہوتے ہیں۔ اب اتنے بہت سے ہال اور بھرے ہوئے تھیٹر دیکھنے کے بعد میرے لئے یہ ناممکن ہے، کہ میں کسی تھیٹر یا ہال میں داخل ہونے کے بعد میں اپنے آپ کو اس طرح سے محسوس کروں کہ کوئی شئے مجھکو نگل گئی ہے یا مجھ پر چاروں طرف سے محیط ہے، یا میں ایک نہایت بڑے اور روشن کنویں میں گم ہو گیا ہوں۔ ساٹھ سالہ طبیب جو بہت کچھ تکلیف کا تجربہ رکھتا ہے، جس نے خود بھی بہت کچھ تکالیف برداشت کی ہیں، اور دوسروں کو بھی دیکھا ہے، وہ اب جراحی عمل سے اس درجے پریشان ہوگا جس درجے کہ اپنے بچپن میں ہوا تھا۔

توجہ جس قسم کی بھی ہو، ارادی یا غیر ارادی، اس کا عمل ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ ایک شئے یا ایک واقعے کی تمثال میں احیار کی قابلیت ہوتی ہے، اور جس حد تک ہم اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور اس پر غور کرتے ہیں، اس حد تک کامل احیار کی قابلیت ہوتی ہے۔ ہم اس اصول سے روزمرہ کی زندگی میں ہر وقت کام لیتے رہتے ہیں۔ اگر ہم کتاب پڑھ رہے ہوں یا کسی

دلچسپ گفتگو میں مصروف ہوں، اور برابر کے کمرے میں کوئی شخص خوش الحانی سے گا رہا ہو، تو ہم کو یہ یاد نہیں رہتا۔ ہمیں مبہم طور پر اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ برابر کے کمرے میں کوئی گا رہا ہے اور بس پھر ہم پڑھنے کو یا گفتگو کو بند کر دیتے ہیں، اور تمام داخلی مشغولیتیں اور خارجی حسیں، جن میں ہمارا ذہن یا خارجی دنیا ہم کو مصروف کر سکتی ہے، ایک طرف ہو جاتی ہیں، ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں، اپنے آس پاس خموشی کر دیتے ہیں، اور اگر اس نغمہ کا اعادہ ہوتا ہے، تو اس کو سنتے ہیں۔ اور اس وقت ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو غور سے سنا ہے، ہم نے اس کی طرف اپنی پوری توجہ مبذول کی ہے۔ اور اگر نغمہ اچھا ہوتا ہے، اور ہم اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ ہم پر اس کے سننے سے عالم وجد طاری ہو گیا تھا ہم بے خود ہو گئے تھے، ہم دنیا و مافیہا کو بھول گئے تھے۔ چند لمحے کے لئے ہماری روح سوائے اصوات کے اور تمام چیزوں کے محسوس کرنے سے قاصر تھی"۔

"ہماری ذہنی حالتوں میں سے اس طرح کسی ایک حالت کے غالب و مستولی ہو جانے سے اس کی نسبتہً مستقل یاد اور اس سے احیاء اور کامل احیاء کے رجحانات کی توجیہ ہوتی ہے۔ چونکہ حسوں کا احیاء تمثال کی صورت میں ہوتا ہے، اس لئے تمثال اسی شدت کے ساتھ ہوتی ہے جس شدت کے ساتھ اصل حس ہوئی تھی۔ جو بات ہم کو پہلی حالت میں محسوس ہوتی وہی دوسری حالت میں بھی محسوس ہوگی کیونکہ دوسری حالت پہلی کا محض احیا ہے۔ پس کشمکش حیات میں جس میں، کہ ہماری تمام تمثالیں ہر وقت مصروف رہتی ہیں، وہ باقی رہتی ہے، جس کے پاس ہر تصادم کے شروع میں سب سے زیادہ قوت ہوتی ہے، اور اس کی بقا کا باعث وہی قانون تکرار ہوتا ہے، جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آتی ہے، اور اسی سے اس کے اندر اپنے حریفوں کے پامال کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یہی اس کے ابتداءً متواتر تازہ ہونے کی وجہ ہوتی ہے، یہی پھر کبھی کبھی تازہ ہونگی ہوتی ہے یہاں تک تدریجی انحطاط کے قوانین اور یہ ہم نئے ارتسامات کی آمد اس کے غلبے کو رفع کر دیتے

ہیں، اور اس کے حریفوں کو میدان صاف مل جاتا ہے، اور ان کو نشو و نما پانے کا موقع حاصل ہو جاتا ہے۔"

"طویل احیادیں کا ایک باعث خود تکرار ہوتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک شئے کے یاد کرنے کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ ہم اس پر توجہ کے ساتھ غور کریں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ بار بار غور کریں۔ اس کے متعلق سادہ زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ جس ارتسام کا بار بار اعادہ ہوتا ہے، وہ حافظے میں زیادہ صحت اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ثبت ہو جاتا ہے۔ اسی تدبیر سے ہم زبان کو یاد رکھتے ہیں، اسی سے موسیقی کی تانوں نظم و نثر کے ٹکڑوں علوم فنون کی اصطلاحات اور مقالوں اور سب سے زیادہ معمولی واقعات کو جن سے ہمارا کردار منضبط ہوتا ہے، یاد رکھتے ہیں۔ جب ہم جیلی کے رنگ اور اس کی شکل سے اس کے مزے کا خیال کرتے ہیں، یا جب آنکھیں بند کر کے اس کو چکھ کر ہم اس کے سرخ رنگ اور اس کے متحرک ٹکڑے کی چمک کا خیال کرتے ہیں، تو اس وقت بھی اعادے سے ہمارے ذہن کے تمثالات زیادہ روشن ہو جاتے ہیں۔ جب کبھی ہم کوئی شئے کھاتے ہیں، یا پیتے ہیں، یا کہیں جاتے ہیں یا اپنے حواس میں سے کسی سے کام لیتے ہیں، تو یہی ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہر انسان و حیوان میں زندگی کے ہر لمحے میں واضح اور آسانی کے ساتھ تازہ ہو جانے والی تمثالات کا ایک ذخیرہ ہوتا ہے، جن کی اصل ماضی میں بہت سے تجربات کے اجتماع کی شکل میں ہوتی ہے، اور جن کو تجربات کا اعادہ برابر تازہ کرتا رہتا ہے۔ جب میں ٹیولریز سے پین تھین یا اپنے دار المطالعے سے کھانے کے کمرے میں جانا چاہتا ہوں، تو مجھے ہر موڑ پر وہ رنگین شکلیں پہلے سے نظر آ جاتی ہیں، جو اب نظر کے سامنے آئیں گی۔ مگر ایسے مکان میں جس میں کہ میں نے دو گھنٹے صرف کئے ہوں، یا ایسے شہر میں جس میں کہ میں نے تین ہی دن گذارے ہوں، صورت حال بر عکس ہوتی ہے۔ دس سال گذرنے کے بعد تمثالیں مبہم ہو جائیں گی۔ ان میں جا بجا رخنے واقع ہو جائیں گے۔ بعض اوقات ایسا ہو گا کہ یہ بالکل معدوم ہو جائیں گی۔ اور مجھے یا تو اپنا راستہ تلاش کرنا پڑے گا ورنہ میں گم ہو جاؤں گا۔ تمثالات کی

یہ نئی خصوصیت بھی پہلے ہی خاصے سے نکلی ہے چونکہ ہر حس اپنی تمثال کی صورت میں تازہ ہونے پر مائل ہوتی ہے تو جو حس دوبارہ ہو چکی ہو گی اگر اس پر دوسری مرتبہ بھی اسی قدر توجہ ہوئی جس قدر کہ پہلی مرتبہ ہوئی تھی تو اپنے بعد دوبارہ ہونے کے دوگونہ رجحان چھوڑ جائے گی۔ مگر عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جدت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی دلچسپی بھی کم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ادر حالات سے دلچسپی تازہ ہو جائے، یا ارادے کے ذریعے سے توجہ کو بیدار کر دیا جائے تو متواتر بڑھنے والا رجحان تمثال کی بقا اور احیار کے مواقع کو بڑھاتا چلا جائے گا"۔

تاہم اگر ایک مظہر کثرت سے اور مختلف سیاق وسباق کے ساتھ مشاہدے میں آیا ہو، تو اگرچہ اس کی تمثال آسانی کے ساتھ ذہن میں باقی رہتی ہے اور اس کا احیار بھی آسانی کے ساتھ ہوتا ہے، مگر یہ خاص حالات کے ساتھ ذہن میں آنے سے قاصر رہتی ہے، اور ماضی کے کسی خاص زمانے کی جانب اظلال نہیں ہونے پاتا۔ ہم اس کو پہچانتے ہیں، مگر ہم کو یہ یاد نہیں رہتا، کیونکہ اس کے موتلفات میں باہم حد سے زیادہ گڈمڈ ہوتی ہے۔ مسٹر اسپنسر کہتے ہیں کہ کسی شخص کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کو یہ یاد ہو

"کہ جس شئے کی طرف وہ دیکھ رہا ہے، اس کا التارخ بھی ہے۔ یا یہ کہ بصری ارتسام کی خاص صورت ایک خاص فاصلے کو ظاہر کرتی ہے، یا جس شئے کو وہ ادھر ادھر پھرتے دیکھتا ہے، وہ زندہ حیوان ہے۔ کسی شخص سے یہ سوال کرنا کہ آیا تم کو سورج کا چمکنا، آگ کا جلنا، لوہے کا سخت ہونا یاد ہے زبان کا غلط استعمال ہو گا۔ ہمارے تجربات کے مابین بالکل اتفاقی تعلقات بھی اس وقت یاد کہلانے کے مستحق نہیں رہ جاتے جب وہ بہت ہی زیادہ کثیر الوقوع ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ کسی ایسے شخص کی آواز سن کر جس سے تھوڑی سی واقفیت ہو، بلا دیکھے ہوئے ہم کہہ دیتے ہیں کہ ہم کو یاد ہے کہ یہ کس کی آواز ہے، مگر یہی بات ہم ان لوگوں کی آواز کے متعلق نہیں کہتے، جن کے ساتھ ہم ہر وقت رہتے سہتے ہیں، جن الفاظ کے معنی بچپن میں بہت سوچنے سے یاد آتے تھے اب وہ ذہن میں

ہر وقت موجود رہتے ہیں۔"
یہ اس قسم کے واقعات ہیں، جن میں مختلف موتلفات کی طرف بہت سے راستے جاتے ہیں اور یہ ایک دوسرے کا راستہ بند کر دیتے ہیں، اور ذہن کو اپنے معروض کے ساتھ شناسائی کے ایک حاشیہ کا یا اس امر کا احساس باقی رہ جاتا ہے کہ موتلفات ہیں۔ اسی قسم کا نتیجہ اس وقت مرتب ہوتا ہے، جب ایک خاص قسم کا مجموعہ حالات صرف غیر واضح طور پر ذہن میں آتا ہے۔ اس وقت ہم کو احساس ہوتا ہے کہ ہم اس شئے کو پہلے دیکھ چکے ہیں۔ مگر یہ کہ کب اور کہاں دیکھ چکے ہیں، اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ یہ محسوس ہونے لگتا ہے، اب یاد آیا مگر یاد نہیں آتا۔ یہ امر کہ خفی دماغی تہیجات شعور میں ایک طرح کا احساس شدنی پیدا کرتے ہیں، جس کو قوی تر تہیجات بین طور پر محسوس کرا دیتے، اس صورت سے واضح ہوتا ہے، جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کنارے پر آکر جھنجھاہٹ اور کپکپی پیدا کر جاتا ہے، مگر یاد نہیں آتا۔ یاد میں نہ آتے ہوئے موتلفات کی ایسی ہی جھنجھاہٹ اور کپکپی شناخت کا ظل ہوتی ہے جو کسی تجربے کے گرد ہو سکتی ہے اور اور اس کو صورت آشنا بنا سکتی ہے اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ کیوں[1]۔

---

[1] پروفیسر ہافڈنگ کا یہ خیال ہے کہ ایسے قریبی موتلفات کی غیر موجودگی جن کا واضح طور پر خیال ہو، اس امر کا ثبوت ہے کہ جہاں ہم کو شئے سے واقف و شناسا ہونے کا قوی احساس ہوتا ہے اور یہ یاد نہیں آتا کہ کس وقت اور کس جگہ اس کو دیکھا تھا، وہاں شناخت کی ان فوری صورتوں سے انتلافی اعمال کو تعلق نہیں ہوتا۔ جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق اس کا نظریہ یہ ہے، کہ ہمارے سامنے جو شئے رہے وہ اس وقت آشنا ہونے کے ایک احساس کے ساتھ آتی ہے جب یہ اپنے ساتھ اکی خفتہ تمثال کو بیدار کر دیتی ہے، جو خود اس کے وجود ماضی کی ہوتی ہے اور اس تمثال کے بغیر یہ اجنبی معلوم ہوتی ہے۔ آشنا ہونے کی صفت وہ متشابہ اعمال (+) کے دماغ میں ضم ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے (نفسیات صفحہ ۱۸۸) یہ توجیہ بادی النظر میں بہت قابل قبول معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں مظہر شناخت کو سادہ ترین اصطلاحات میں تحویل کر دیا جاتا ہے۔ ونٹ کے معمل میں اختبارات کئے گئے ہیں۔ ولفے اور لیہمان اختبارات

ایک عجیب و غریب تجربہ ہے، جو غالباً ہر شخص کو ہوتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ لمحے کا پوری طرح پر پہلے تجربہ ہو چکا تھا۔ ہم یہی بات اسی جگہ اور انھیں لوگوں سے کہہ رہے تھے۔ وجو پیشیں کی یہ حس بہت بڑا راز خیال کی گئی ہے، اور بہت کچھ نظریہ آرائی کا سبب ہوئی ہے۔ ڈاکٹر وگن اس کو دونوں نصف کروں کے عمل کے متفرق ہو جانے پر مبنی قرار دیتے ہیں، یعنی ان میں ایک کو ایک ہی واقعے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرنے والے تھے۔ ان میں ایک شخص کو چند مشابہ حسی ارتسامات میں یہ بتانا ہوتا تھا (آوازیں اور رنگ) کہ ان میں سے کون سا وہی ہے جو ایک لمحہ پہلے سامنے آچکا ہے۔ اور یہاں بیشک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس قطعہ کا خفی ہو جانے والا عمل جو ابھی تہیج تھا، نئے ارتسام کے عمل کے ساتھ ضرور مل جاتا ہوگا، جس سے آخر الذکر پر ایک خاص قسم کا اثر پڑتا ہے، جو اس کو ان ارتسامات سے علیحدہ کر دیتا ہے، جو اور چیزوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ایسی فوری شناخت بہت ہی تھوڑا وقفہ گذرنے کے بعد ہماری دسترس سے باہر ہو جاتی ہے۔ عموماً دو منٹ کا وقفہ بھی اس کے لئے مہلک ہوتا ہے۔ اس لئے یہ سمجھنا ناممکن ہے، کہ ہمارا مثلاً ایک چہرے کو بار بار اس طرح فوراً شناخت کرنا کہ ہم اس کو پہلے دیکھ چکے ہیں، کسی ایسے سادہ عمل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ جہاں ہم شئے کے ساتھ ایک اصطفاف کے عنوان کا ائتلاف کر لیتے ہیں، وہاں وقفہ زمانی کا کم اثر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر لیہمان خاکستری رنگ کے سایوں میں ان کے ذہنی طور پر نام اور اعداد وابستہ کر کے زیادہ کامیابی اور استقلال کے ساتھ امتیاز کر سکے۔ یہاں پر جو چیز شناخت کا باعث ہوتی ہے وہ قریبی موتلف کا یاد آجانا ہے۔ جہاں پر ایک تجربہ پیچیدہ ہوتا ہے، وہاں مجموعی معروض کا ہر عنصر اپنے گذشتہ متقارن موتلفات کی حیثیت سے دیگر عناصر رکھتا ہے۔ اس طرح سے ہر عنصر داخلی طور پر اسی وقت دوسرے عناصر کے احیاء پر مائل ہوتا ہے، جس وقت خارجی شئے بھی باہر سے ان کے احیاء کی کوشش کرتی ہے۔ اس طرح سے جب ہم کسی معروف شئے کو دیکھتے ہیں، تو ہماری اس توقع کی حس کی تشفی ہوتی ہے، جو ہمارے جمالیاتی جذبات میں بہت بڑا عامل ہوتی ہے۔ اور اگر خارجی موتلفات کے احیاء کے لئے میلان کا کوئی حاشیہ نہ بھی ہو (جو یقیناً ہمیشہ ہوتا ہے) تو بھی اجزا کے مابین یہ باہمی داخلی ائتلاف کا عمل آشنا ادراکات میں ایک طرح کی سہولت

ذرا پہلے شعور ہوتا ہے اور دوسرے کو بعد میں ہوتا ہے۔ مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ راز کی نوعیت کے متعلق ذرا کھینچ تان کی گئی ہے۔ خود اپنے میں اس منظہر کو بار بار حافظے کے ایک واقعہ میں تحویل کر دینے کے قابل ہوا ہوں۔ زمانہ ماضی کے بعض حالات کا مبہم طور پر پھر احضار ہوتا ہے۔ اور بعض کا نہیں ہوتا۔ ماضی کے وہ حالات جو اس صورت سے مشابہ نہیں ہوتے، ابتدائی شعور میں اس قدر نمایاں نہیں ہوتے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ پیدا کر دے گا جو ان کو ایک ذہنی قسم بنا دے گی۔ ایک عمل اپنے قدیم راستے کو اس سے مختلف انداز میں پُر کرتا ہے، جس انداز میں کہ یہ نئے راستے کو پُر کرتا ہے۔ ثبوت کے لئے تامل کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ مثلاً جب میں مسلخ میں کئی برس کے بعد جاتا ہوں تو بکریوں کے چلانے کا خوفناک شور مجھے اس کے پہچاننے پر مجبور کرتا ہے اور جب میں ذبح کرنے والے کے خون آلود چہرے کو دیکھتا ہوں جس کو میں عرصے سے بھلا چکا تھا، تو میں اس کو فوراً پہچان لیتا ہوں، اور خیال کرتا ہوں کہ یہ تو وہی چہرا ہے جس نے پہلے مجھے اس طرح سے متاثر کیا تھا، میلی اور سرخ لکڑیاں، اور ارغوانی فرش، بو، اور کراہت کا جذبہ، اور مختصر یہ کہ کل تفصیل میرے ذہن میں ایک جانی پہچانی شئے کی طرح سے جگہ پا لیتی ہے۔ گذشتہ زمانے کے خارجی موتلفات نمایاں نہیں ہیں۔ پھر دیکھو کہ ایک تصویر کو یاد کرتے ہوئے جو مثلاً راجہ بروک کی سوانح عمری کے ساتھ لکھی ہوئی تھی، میں ایسا صرف جزواً ہی کر سکتا ہوں۔ لیکن جب میں کتاب لیتا ہوں اور چہرے کو غور سے دیکھتا ہوں، تو میں اس چہرے کی مشابہت سے متاثر ہوتا ہوں جس کے یاد کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تجربے میں خارجی ائتلاف کا عنصر کہاں ہے؟ ان دونوں صورتوں میں یقیناً ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا جس لمحے میں یاد کرنے کا حاسہ سب سے زیادہ قوی تھا، اسی لمحے میں تمام خارجی موتلفات سب سے زیادہ دبے ہوئے تھے۔ قصاب کا چہرا مسلخ کی گذشتہ دیواروں کو یاد دلاتا ہے۔ ان کا خیال چلاتے ہوئے جانوروں کی یاد تازہ کرتا ہے، اور وہ پھر چہرے کو یاد دلاتے ہیں، جس طرح سے کہ میں انکاب تجربہ کرتا ہوں، بغیر کسی ماضی کے جزو کے اسی طرح سے کتاب کے کھولتے ہی راجہ کے چہرے سے جو مجھے خاص شعور ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ اہو! یہ تو وہی چہرہ ہے، وہ اس قدر شدید ہوتا ہے کہ میرے ذہن سے تمام ذیلی واقعات کو خارج کر دیتا ہے خواہ وہ حال کے ہوں

ان کی شناخت ہو سکے۔ ہم کو موجودہ منظر کا اس طرح سے احساس ہوتا ہے کہ اس کے اندر ماضی کی کچھ جھلک ہوتی ہے۔ وہ سچا مشاہد یعنی پروفیسر لیزرس اس منظر کی اسی طرح سے ترجمانی کرتا ہے۔ اور یہ بات قابل غور ہے کہ جیسے ہی سیاق مکمل و واضح ہو جاتا ہے، تو تجربے سے سری جذبہ مٹ جاتا ہے۔

حافظے کی صحیح پیمائشیں

جرمنی میں حافظے کی صحیح پیمائشیں کی گئی ہیں، پروفیسر اینگلہأوس نے روزانہ مشاہدات کے ذریعے سے درحقیقت قابل تعریف کام انجام دیا ہے، جس کو انھوں نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یا سابقہ تجربات کے۔ لیکن یہاں تو ناک آنکھ کے قطعات کو تیار کر رہی ہے، آنکھ منہ کے لئے اور منہ پھر ناک کے لئے اور ان تمام اعمال میں ائتلاف کے مقارن راستوں کو دخل ہے، جیسا کہ اصل کتاب میں کہا گیا ہے۔ لہذا باوجود اس احترام کے جو نفسیاتی کی حیثیت سے میں پروفیسر ہافڈنگ کا ملحوظ رکھتا ہوں، ان کی رائے کے ساتھ متفق نہیں ہو سکتا، کہ فوری شناخت کے منظر کی صرف اس احیاء اور مقابلے سے توجیہ ہو سکتی ہے جو ایک شئے کا اس کی سابقہ تمثال کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور نہ مجھے واقعات زیر بحث سے اس عام تصور کے دوبارہ اختیار کرنے کی کوئی وجہ ملتی ہے، جس کو میں رد کر چکا ہوں، یہ کہ حس ہمیشہ ذہن میں اپنی گذشتہ تمثال سے ملتی ہے۔ یہ مقارنی موتلفات کو ملتی ہے۔ یا اگر ان کا حاشیہ بہت ہی مدھم ہوتا ہے، تو اس کے عصبی تموج ایسے راستے میں بہتے ہیں جو ابھی گذرے ہوئے تموج سے ہنوز گرم ہوتا ہے، اور جو اسی وجہ سے ان تموجات سے مختلف معلوم ہوتا ہے، جن کی گذرگاہ سرد ہوتی ہے۔ لیکن میں ہافڈنگ کی اس رائے سے متفق ہوں کہ ڈاکٹر لیہمان کے اکثر اختبارات سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی جس کے ثابت کرنے کی وہ کوشش کرتے ہیں۔ بلا شبہ لیہمان کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ہم ایک حس ا کو اس کی سابقہ تمثال ا کے ساتھ مقابلہ کر کے شناخت کرتے ہیں۔ اور اس رائے سے میں ان سے اتفاق کرنے سے قاصر ہوں۔

دو سال تک جاری رکھا تھا، اور اس سے مسک اور محاکات کی قوتوں کی جانچ کی ہے۔ انھوں نے بے معنی لفظوں کی ایک فہرست کو از بر کر لیا، اور یو نافیو ماان کی یاد کا امتحان کیا۔ ایک مرتبہ پڑھنے کے بعد ان کو ۷ سے زیادہ لفظ یاد نہ آئے ۱۲ لفظوں کے یاد آنے کے لئے انھیں ۱۶ مرتبہ پڑھنا پڑا، اور ۲۴ لفظوں کے لئے ۴۴ مرتبہ اور ۲۶ لفظوں کے لئے ۵۵ مرتبہ۔ یاد ہو جانے کا لمحہ یہاں وہ شمار کیا گیا ہے، جس میں فہرست زبانی بلا کسی غلطی کے سنائی جا سکتی تھی۔ جب سولہ لفظوں کی فہرست کو، ایک روز چند بار پڑھا گیا، اور پھر دوسرے روز اس کو اتنی بار پڑھا گیا کہ یاد ہو جائے، تو یہ دیکھا گیا کہ دوسرے روز جتنے سکنڈ وقت کی بچت ہوئی وہ اس کے تناسب تھی جتنی بار پہلے روز اس فہرست کو پڑھا گیا تھا، مگر یہ تناسب صرف ایک محدود حد تک تھا۔ بے معنی اشعار کو ڈاکٹر اینگہاوس ۲۴ گھنٹے تک یاد کرتے رہے، مگر وہ یاد نہ ہوئے۔ ایسی چیزوں کے بھولنے میں جیسے کہ بے معنی لفظ، میں نقصان ابتداءً بہت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے، اور بعد کو اس سرعت کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اس کا اندازہ انھوں ان سکنڈوں کی تعداد سے کیا ہے، جن کی ایک مرتبہ یاد کر لینے کے بعد دوبارہ ضرورت ہوتی تھی۔ مختصر طور پر یہ سمجھو کہ اگر پہلے یاد کرنے میں ایک ہزار سکنڈ صرف ہوئے اور پھر یاد کرنے میں پانچسو سکنڈ صرف ہوئے تو دو مرتبہ یاد کرنے میں نقصان نصفا نصف کا ہوا۔ اس طرح سے پیمائش کر کے معلوم ہوا ہے کہ پوری نصف فراموشی ابتداءً آدھے گھنٹے میں ہوتی ہے۔ اور مہینے کے ختم پر صرف ⅘ فراموش ہوتا ہے۔ اس نتیجے کی نوعیت کا تو اندازہ ہو سکتا تھا، مگر اس کے عددی تناسبات کا اندازہ نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر اینگہاؤس کہتے ہیں کہ

"ابتدائی سرعت اور آخری سستی سے جس کی بعض اختیاری حالات کے تحت اور ایک خاص شخص کے متعلق تحقیق کی گئی تھی، ہم کو حیرت ہو سکتی ہے۔ یاد کرنے کے کام کو چھوڑے ہوئے، ابھی آدھا ہی گھنٹہ ہوا تھا کہ ابتدائی محنت کے آدھے سے زیادہ کی دوبارہ صرف کرنے کی ضرورت لاحق ہو گئی۔ اس کے بغیر لفظوں کی فہرست کا اعادہ نہیں ہو سکتا تھا۔ آٹھ گھنٹے کے بعد اصل محنت

کے دو تہائی کی دوبارہ صرف کرنے کی ضرورت تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ عمل فراموشی کی رفتار سست ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ زمانے کے طویل مدتوں تک بھی فراموشی کی مقدار کا پتہ لگانا دشوار ہوگیا۔ ۲۴ گھنٹے کے بعد ۱/۳، ۶ دن کے بعد ۱/۴، اور ایک ماہ کے بعد اچھا خاصہ ۱/۵ حصہ ابتدائی محنت کا اثرات مابعد کی صورت میں باقی رہا۔ اور اسی اعتبار سے اس نے دوبارہ یاد کرنے کے عمل کو سریع کر دیا۔

مگر اس مصنف کا سب سے دلچسپ نتیجہ وہ ہے، جو اس مسئلے سے متعلق ہے کہ آیا تصورات کا اعادہ صرف ان تصوروں سے ہوتا ہے، جو ان سے قریب واقع ہوتے ہیں یا ایک ایسا تصور بھی دوسرے تصور کے اعادے کا درمیانی واسطوں کے بغیر باعث ہوسکتا ہے جس کے ساتھ اس کو کبھی تعلق قریبی نہ ہوا ہو۔ یہ مسئلہ اس اعتبار سے نظری اہمیت رکھتا ہے، کہ اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے، کہ ائتلاف تصورات کے عمل کا کس طرح سے تعقل کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر اینگہاوس کی کوشش میں جدت بھی ہے اور وہ دو ایسے نظریوں کے متعلق جو بادی النظر میں ناقابل ثبوت معلوم ہوتے ہیں، عملی جانچ تک پہنچانے اور ایک کے سر فتح کا سہرا باندھنے میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ ان کے اختبارات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے، کہ ایک تصور یہی نہیں کہ براہ راست اس تصور سے ائتلاف رکھتا ہے جو اس کے فوراً ہی بعد ہوتا ہے، اور باقی تصورات سے اس کے واسطے سے ائتلاف رکھتا ہے بلکہ یہ ان تصورات سے بھی براہ راست ائتلاف رکھتا ہے، جو اس کے قریب ہوتے ہیں، اگرچہ اس کے مدارج غیر مساوی ہوتے ہیں۔ انھوں نے پہلے اس وقت کا پتہ چلایا جو الفاظ کی ایک خاص فہرست کے یاد کرنے میں صرف ہوتا تھا۔ اور پھر انھیں الفاظ کی فہرست کو بوقفات یاد کرنے میں جس قدر مدت صرف ہوئی اس کا پتہ چلایا مثلاً اگر اس فہرست کو اعداد میں ظاہر کیا جائے تو پہلی ۱-۲-۳-۴ ..... ۱۳-۱۴-۱۵-۱۶ ہی دوسری ۱-۳-۵ ..... ۱۵-۲-۴-۶ ..... ۱۶ ہوگی اور علی ہذا بہت سے تغیرات کے ساتھ اور فہرستیں ہوں گی۔

اب اگر پہلی فہرست میں ۱ اور ۳ کو اس طرح سے یاد کیا گیا ہو کہ ۱، ۲ کو یاد دلائے اور ۲، ۳ کو تو ۲ کے خارج کر دینے کے معنی یہ ہوں گے کہ

۱، ۳، کے لئے کوئی ربط ہی نہ رہا۔ اور دوسری فہرست کے یاد کرنے میں اسی قدر وقت صرف ہوگا گویا کہ پہلی فہرست کبھی سننے میں آئی ہی نہیں ہے۔ اگر اس کے برعکس ۱، ۳ پر بھی براست اثر رکھتا ہو اور ۲ پر بھی تو یہ اثر اگر ۲ کو خارج بھی کر دیا جائے تو اس وقت بھی کام کرے گا۔ اور ایسا شخص جس کے پہلی فہرست یاد ہو اس کے دوسری فہرست نسبتہً جلد یاد ہونی چاہیئے۔ یہ دوسری صورت فی الواقع پیش آتی ہے۔ اور ڈاکٹر ایبنگہاؤس کی تحقیق ہے کہ ایسے لفظ جن کے مابین دراصل سات واسطے تھے، ان کے بھی جلد یاد ہونے سے اس ربط کی قوت ظاہر ہوتی ہے، جو پہلی بار کے یاد کرنے نے ان کے مابین قائم کر دیا تھا۔ ان آخر الذکر نتائج کی بنا پر ہم کو "عصبی راستوں" کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہوشیاری سے کام لینا چاہیئے اور اس لفظ کو محدود معنی میں استعمال نہ کرنا چاہیئے۔ مجموعہ واقعات پر یہ ایک واقعہ کا بھی اضافہ کرتے ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ائتلاف شعور سے بھی زیادہ لطیف شئے ہے، اور یہ ممکن ہے کہ ایک عصبی عمل بغیر شعور کو پیدا کئے ہوئے اسی طرح سے موثر ہو، جس طرح کہ اگر شعور ہوتا، تو یہ موثر ہوتا۔ ظاہر ہے کہ ا سے ۳ تک کا راستہ (۲ کو شعور سے خارج کرکے) ا، سے ۳ تک قدیم راستے سے جو ۲ سے ہو کر گذرتا تھا اس سے سہل اور غالباً وسیع ہو جاتا ہے۔ صرف وہ جزو جو دوسرے راستے سے ۳ تک پہنچتا ہے، وہ اس قدر کمزور ہے، کہ ۲ کا ایک ممیز شئے کے طور پر خیال پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے۔

مسٹر ولفے نے اپنے اختبارات میں دھات کی مرتعش پتیوں سے کام لیا تھا "ان پتیوں سے جو سرتیاں نکلتی تھیں ان کے مابین دو تحتی سرگموں میں صرف دو ارتعاشوں کا فرق تھا، اور تین فوقی سرگموں میں چار ارتعاشوں کا فرق تھا۔ پہلے سلسلۂ اختبارات میں ایسی سرتی کو انتخاب کیا گیا اور اس کو ایک سکنڈ نکالنے کے بعد ایک اور سرتی نکالی گئی جو یا تو اسی قسم کی تھی، جیسی کہ پہلی تھی یا اس میں مختلف سلسلوں میں ۴، ۸ یا بارہ ارتعاشات کا فرق تھا جس شخص پر اختبار

ا۔ تمام وہ استنباطات جن کے لئے ہم کوئی صریح وجہ نہ بیان کر سکیں، اس قانون کے امثال

کیا جارہا تھا اس کو یہ جواب دینا تھا کہ آیا دوسری سرتی بالکل ویسی ہے جیسی کہ پہلی ہے، جس سے یہ ظاہر ہوگا کہ یہ اس کو پہچانتا ہے یا مختلف ہے۔ اور اگر مختلف ہے تو یہ اس سے تحتی ہے یا فوقی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں سرتیوں کے مابین زمانی وقفہ ایک اہم جزو تھا۔ صحیح احکام کی نسبتہً زیادہ تعداد اور دونوں سرتیوں کی شرح ارتعاش کے مابین فرق کی خفت سے سرتی کے یاد کی صحت کا پتہ چلتا ہے۔ تجربے سے یہ ثابت ہوا کہ جب دونوں سرتیاں مشابہ ہوتی تھیں اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب وہ مخالف ہوتی تھیں زیادہ آسانی کے ساتھ بتایا جاسکتا تھا اگرچہ دونوں صورتوں میں حافظہ نمایاں طور پر صحیح تھا۔ ...... اس ذیل میں جو بات قابل غور ہے، وہ سرتی اور اس کے اعادے کے مابین زمانی وقفہ ہے۔ اس کو ا سیکنڈ سے ۳۰ سیکنڈ اور ۶۰ بلکہ بعض اختبارات میں ۱۲۰ سکنڈ تک متغیر کیا گیا۔ عام نتیجہ یہ ہے کہ جس قدر وقفہ طویل ہوگا اتنا ہی سرتی کی شناخت کا امکان کم ہوگا۔ اور یہ عمل فراموشی ابتدا ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بن سکتے ہیں۔ ادراک کے باب میں ہم کو اس کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں۔ ایک عمدہ مرضی مثال ایم بنٹ کے مشاہدات میں ملتی ہے جو انھوں بعض ایسے اختناقی موضوعوں پر کئے تھے، جن کے ہاتھ بے حس ہو گئے تھے۔ یہ جو کچھ ان کے ہاتھوں کے ساتھ کیا جاتا تھا، اس کو ایک شاہد کی طرح سے دیکھتے تھے مگر محسوس نہ کرتے تھے۔ ہاتھ کو ایک پردہ کے پیچھے چھپا دیا جاتا تھا، اور مریض سے دوسرے پردے کی طرف دیکھنے کو کہا جاتا تھا، اور اس سے کہا جاتا تھا، اگر کسی بصری تمثال کا اس پر اظلال ہو تو بتائے۔ جتنی بار بے حس ہاتھ کو اٹھایا جاتا یا چھوا جاتا اتنی ہی تعداد دکھائی دیتی۔ رنگین خطوط اور اشکال جب ہتیلی پہ بنائی گئیں تو یہ نظر آئے۔ خود ہاتھ یا انگلیوں پر جو کچھ عمل کیا جاتا تو اس کی تمثال بھی نظر آتی۔ اور آخر میں ہاتھ کے اندر جو چیزیں رکھی گئی وہ بھی نظر آئیں۔ لیکن خود ہاتھ پر کبھی کچھ محسوس نہ ہوا۔ اس تمام مظہر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک تصور جو ایک خاص شعوری ذات کے باب سے نیچے رہتا ہے، اس کے اندر کس طرح سے ائتلافی اثرات پیدا کر دیتا ہے، جلدی حسیں جن کو مریض ابتدائی شعور میں محسوس نہیں کر سکتا، اس کے اندر اپنے معمولی بصری متلفات کو پیدا کر دیتی ہیں۔

بہت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے، اور پھر آہستہ آہستہ ہوتا ہے۔ ..... اس قانون
میں تغیرات کی بہت گنجائش ہے جن میں سے ایک مستقل اور خاص ہے۔ اور وہ یہ کہ
خود حافظے کے اندر ایک طرح کی تال میل معلوم ہوتی ہے، جو کم ہونے کے بعد
خفیف سی بڑھتی ہے اور پھر بالکل محو ہو جاتی ہے۔"
صوتی یاد کو کبھی کبھی تازہ کرتے رہنا اصوات میں تکرار کی بعض شرحوں کے اندر
خوشگواری پیدا کرنے کے لئے ایک نہایت اہم عنصر ہے۔

فراموشی

ذہانت کے عملی استعمال میں فراموشی اسی قدر اہم عمل ہے جس قدر کہ یاد ہے
لاک اپنی عزیز تصنیف کی ایک یادگار عبارت میں کہتا ہے۔
"اس میں شک نہیں کہ بعض آدمیوں کا حافظہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ
حیرت ہوتی ہے۔ مگر اس کے باوصف ہمارے تمام تصورات پیہم رفتہ رفتہ
فنا ہوتے رہتے ہیں، حتیٰ کہ وہ تصورات جن کا نقش سب سے زیادہ قوی ہوتا
ہے ان میں بھی فرسودگی طاری ہوتی رہتی ہے، اور قوی ترین حافظے میں بھی ہوتی
رہتی ہے۔ اور اگر انھیں حواس یا ان اشیا پر غور و فکر کر کے کبھی کبھی تازہ نہ کر لیا جائے،
تو نقش فرسودہ ہو جاتا ہے، اور آخر میں کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ اس طرح
سے ہماری جوانی کی اولاد کی طرح سے ہمارے تصورات بھی بعض اوقات
ہمارے سامنے فنا ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارے اذہان کی مثال ان قبور کی سی
ہوتی ہے جن کی طرف ہم بسرعت بڑھ رہے ہیں، جن کے پیتل کے پتر اور
سنگ مرمر تو باقی رہ جاتے ہیں، مگر نقوش زمانے کی دست برد سے محو ہو جاتے
ہیں اور رنگ و کار جھڑ جاتا ہے۔ جو تصویریں ہمارے ذہن پر بنتی ہے، ان کے
رنگ کچے اور اڑ جانے والے ہوتے ہیں۔ ان کو اگر بعد میں تازہ نہیں کیا جاتا تو
یہ مدہم پڑ کر مٹ جاتی ہیں۔ اس میں ہمارے جسم کی ساخت اور حیوانی جذبات
کو کس قدر دخل ہوتا ہے، اور آیا یہ فرق دماغ کی ساخت سے واقع ہوتا ہے کہ

بعض میں نقوش اس طرح سے باقی رہتے ہیں، گویا سنگ مرمر پہ ہوں، اور بعض میں سنگ جراحت کی طرح سے، اور بعض میں ریت کی طرح، اس کی میں اس مقام پر تحقیق نہ کروں گا۔ اگرچہ یہ گمان ہوتا ہے، کہ بعض اوقات جسم کی ساخت حافظے کو متاثر کرتی ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بیماریوں میں ذہن بالکل معطل ہو جاتا ہے، اور چند ہفتے کے بخار کے شعلے ان تمام تمثالات کو خاکستر کر دیتے ہیں اور خاک میں ملا دیتے ہیں، جو ایسے پائیدار معلوم ہوتی تھیں کہ گویا سنگ مرمر پر ثبت ہوں"۔

فراموشی اور یاد کا یہ امتزاج ہمارے ذہن کی انتخابی فعلیت کی صرف ایک مثال ہے۔ انتخاب وہ ڈھانچا ہے جس پر ہمارا ذہنی جہاز تعمیر ہوتا ہے۔ اور حافظے کی اس مثال میں اس کا فائدہ بالکل بدیہہ ہے۔ اگر ہمیں ہر شئے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر ہمیں اتنی ہی پریشانی ہو، جتنی کچھ نہ یاد رہنے سے۔ اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی، تو ایک گذشتہ مدت کی محاکات میں اتنی ہی دیر لگتی، جتنی کہ اس کے گذرتے وقت لگی تھی، اور ہم اپنے تخیل میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یادیں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتے ہیں، اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے، کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوئی ہے یاد سے خارج ہو جاتے ہیں۔

جو نہی حال ماضی بنتا ہے، ہماری شعوری حالتیں تشریف لے جاتی اور محو ہو جاتی ہیں۔ اگر چند روز کے بعد نظر ڈالیں تو ذہن میں تقریباً کچھ بھی نہیں رہتا ان میں سے اکثر کا جہاز تو مساوات کے اس سمندر میں غرق ہو جاتا ہے، جس میں سے وہ آئندہ کبھی نکلیں گے ہی نہیں، اور وہ اپنی ساتھ مدت کی مقدار کو بھی لے جاتے ہیں، جو ان کے وجود میں مضمر تھی۔ پس ماندہ شعوری حالتوں میں یہ کمی جو ہوتی ہے، وہ استحضاری وقت کی مقدار میں ہوتی ہے۔ اس عمل اختصار میں جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں، یہ بات مسلم ہوتی ہے۔ اگر ہمیں کسی بعید کی یاد کے لئے وہ تمام زمانہ طے کرنا پڑے، جو اس وقت کی ذات کو اس وقت کی ذات سے جدا کرتا ہے، تو یاد عمل کی طوالت کی بنا پر ناممکن ہو جائے۔ اس لئے ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط بھول جانا بھی ہے۔ شعوری حالتوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو کلیتہً اور ایک بڑی تعداد آنی طور پر بھولے بغیر ہم یاد ہی

نہیں رکھ سکتے تھے۔ پس فراموشی سوائے بعض خاص صورتوں کے حافظے کا مرض نہیں، بلکہ اس کی صحت اور اس کی زندگی کی شرط ہے"۔

عمل فراموشی میں بہت بے قاعدگیاں ہیں، جن کی ہنوز کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ ایک شئے ایک دن فراموش ہو جاتی ہے، اور دوسرے روز یاد آجاتی ہے۔ کسی شئے کے یاد کرنے کی ہم بے حد کوشش کرتے ہیں مگر بے سود۔ لیکن مایوس ہو کر کوشش ترک کرتے ہیں گویا اس طرح سے ذہن میں آجاتی ہیں۔ جیسے ایمرسن کہتا ہے اس کے ذہن میں لانے کی کوشش کی ہی نہ تھی۔ مدتوں کے بعد ایسے تجربات یاد آجاتے ہیں، جن کو بھولے ہوئے بھی برس گذر چکے ہیں۔ اکثر ان کا باعث کوئی بیماری یا حادثہ ہوتا ہے، جس سے ائتلاف کے خفی راستے جلی ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کے واقعات میں سے جو واقعہ بہت ہی نقل کیا جاتا ہے، وہ کولرج کا ہے۔

جرمنی میں ایک گاؤں میں رومن کیتھولک لوگوں کی آبادی تھی۔ وہاں ایک نوجوان عورت کو جو لکھنا پڑھنا نہ جانتی تھی بخار آیا۔ پادریوں نے یہ کہا کہ اس عورت کو آسیب ہے، کیونکہ اس کو لاطینی یونانی اور عبرانی زبان بولتے ہوئے سنا گیا تھا۔ جو کچھ وہ بکواس کرتی تھی وہ سب کی سب لکھی گئی اور اس کے اندر ایسے جملے ملے جو خود تو بامعنی تھے، مگر ان میں باہم کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے عبرانی جملوں میں بعض کا بائبل سے تعلق تھا اور زیادہ تر راہبوں کی زبان میں معلوم ہوتے تھے۔ فریب کا کوئی موقع نہ تھا۔ وہ عورت بالکل سادہ لوح تھی۔ بخار کے متعلق بھی کوئی شک نہ ہو سکتا تھا۔ عرصے تک آسیب کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہ ہو سکی۔ آخر کار ایک طبیب نے اس راز کو بے نقاب کیا۔ اس نے اس لڑکی کی زندگی کے حالات کا پتہ لگانا شروع کیا اور بڑی دقت کے بعد یہ دریافت کیا کہ نو برس کے سن میں ایک پروٹسٹنٹ پادری نے بہ نظر ثواب اس کو اپنے یہاں پرورش کے لئے رکھ لیا تھا۔ وہ عبرانی کا بہت بڑا عالم تھا، اور اس کے مکان میں یہ اس کے انتقال تک رہی تھی۔ مزید تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس پروٹسٹنٹ پادری کی برسوں یہ عادت

رہی تھی، کہ وہ اپنے گھر میں ادھر اُدھر ٹہلتا تھا، اور اپنی کتابیں بہ آواز بلند پڑھتا تھا۔ ان کتابوں کی تلاش کی گئی۔ ان میں بعض یونانی اور لاطینی راہبوں کی ملیں۔ اور ان کے ساتھ ایک مجموعہ عبرانی تحریرات کا بھی ملا۔ ان کتابوں میں وہ جملے اور عبارتیں جو وہ عورت ہذیان کی حالت میں کہا کرتی تھی، اس کثرت سے ملے کہ ان کی اصل کی نسبت کوئی معقول شک کی وجہ باقی نہ رہی۔"

بالعموم ہپناٹزم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں، جو ان سے غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی کی حالت میں یاد آجاتی ہیں، دوگونہ شخصیت کی حالت میں بھی یہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ دوگونہ شخصیت کی صورتیں، دونوں شخصیتوں کی حسیت میں فرق ہوتا ہے۔ اور ہسٹریریری جینٹ کے اس نظرے کو بھی سن چکے ہیں، کہ یہ جسیوں کے ساتھ ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۳۸۰) بعض حالتوں میں تو یہ کیفیت بالکل ظاہر معلوم ہوتی ہے۔ دماغ کے بعض قطعات کا بعض سے اس طرح سے بے تعلق ہوجاتا ہے کہ ان کا شعور باقی دماغ سے منقطع ہوجاتا ہے جو ان کو حسی اور تصوری دونوں کاموں کے ناقابل بنا دیتا ہے۔ ایم جینٹ نے مختلف طریقوں سے اس بات کو ثابت کیا ہے، کہ ان کے معمول جو باتیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے ہیں، وہ حس عود کر آنے کے بعد یاد آجاتی ہیں۔ مثلاً وہ ایک مریض کی لمسی حس کو برقی امواج کے ذریعے سے کچھ مدت کے لئے درست کرلیتے ہیں، اور اس حالت میں وہ اس سے کنجیوں اور پنسلوں وغیرہ کے چھونے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں۔ جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو اس کو یہ اشیا ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ ہمارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا۔ ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی طرح سے حسیت درست ہوجاتی ہے، تو انہیں گذشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں۔ اور جو چیز اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا، اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ امکانی یادداشت کا

حلقہ ممکن ہے کہ جتنا ہم خیال کرتے ہیں، اس سے بہت زیادہ وسیع ہو، اور بعض باتوں کا بھول جانا اس کا ہر گز ثبوت نہیں ہوتا کہ بہ حالات دیگر یہ ہمیں یاد نہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربے کا کوئی جزو ذہن سے مطلقاً اتر ہی نہیں سکتا مگر حقیقی زندگی میں باوجود اس کے کہ کبھی کبھی فراموش شدہ چیزیں یاد آجاتی ہیں۔ مگر جو کچھ روزانہ ہوتا ہے، اس کا اکثر و بیشتر حصہ فراموش ہو جاتا ہے۔ اس امر کے فرض کرنے کے لئے کہ اگر حالات پیدا ہو جائیں تو زندگی کے ہر گذشتہ واقعہ کا احیاء ہو جائے گا، جو اسباب ہیں وہ ماورائی قسم کے ہیں۔ ولیم ہملٹن جرمن مصنف شمڈ نامی سے ان کو نقل کرتے اور اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ علم ایک خود بخود عمل کرنے والی قوت ہے
"جب اس قوت کی ایک بار مقدار مقرر ہو جاتی ہے تو یہ ایک قدرتی امر ہے کہ یہ باقی رہے سوائے اس صورت کے کہ اور اسباب اس کو باطل کر دیں۔ اگر ذہن محض معمول ہو تو یہ [بطلان] عمل میں آجائے گا...... لیکن ذہنی فعلیت فعل علم جس کا کہ میں اب ذکر کرتا ہوں، اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے یہ ایک اور نا قابل تقسیم موضوع کی خود بخود عمل کرنے والی قوت یا توانائی ہوتی ہے۔ اس لئے ایک وقوف ایک بار ہونے کے بعد اگر مٹ جائے تو ایغو یا ذات کا ایک جزو فنا ہو جائے گا۔ لہٰذا عقدہ لاینحل یہ نہیں ہے کہ ذہنی فعلیت کیونکر باقی رہتی ہے، بلکہ یہ ہے کہ یہ کیونکر کبھی مٹ بھی سکتی ہے۔"
جن لوگوں کی کو یہ استدلال سمجھ میں آتا ہے، ان کو اختیار ہے کہ وہ اس اعتقاد پر قانع رہیں۔ اور کوئی قطعی استدلال معدوم ہے، اور عضویاتی قسم کی دلیل تو ہے ہی نہیں۔

جب حافظہ کمزور پڑنے لگتا ہے، تو پہلے معرفے فراموش ہوتے ہیں، اور ہمیشہ معرفوں کا یاد رکھنا اشیا کے عام خواص و اقسام کے ناموں کی کی نسبت مشکل ہوتا ہے۔

اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کلی اوصاف اور رنگ سے ہمارے اذہان میں ان میں سے اکثر اشخاص کے ناموں کی نسبت جن کو ہم جانتے ہیں،

زیادہ ائتلافات قائم کر لیتے ہیں۔ ان کی یاد نسبتہً زیادہ منتظم ہوتی ہے۔ جن معرفوں کی یاد اسی قدر منتظم ہوتی ہے، جیسے کہ ہمارے گھر والوں اور دوستوں کے نام ہیں وہ اسی طرح سے یاد رہتے ہیں، جس طرح اور چیزوں کے نام یاد رہتے ہیں۔ منتظم ہونے کے معنی زیادہ ائتلافات قائم ہونے کے ہیں، اور جتنے ائتلافات زیادہ ہوں گے، اتنے ہی احیاء کے راستے زیادہ ہوں گے۔ اسی بنا پر اسما صفات حروف عطف و ربط کثیر الاستعمال افعال اور مختصر یہ کہ وہ تمام الفاظ جو بہ اعتبار قواعد ہمارے کلام کا ڈھانچہ ہیں، وہ سب سے آخر میں فراموش ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر کُسمال مندرجہ ذیل دل نشین باتیں کہتا ہے۔

"جس قدر کے تعقل مقرون ہوتا ہے، اسی قدر جلد اس کا نام فراموش ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشخاص و اشیا کے متعلق ہمارے تصورات ان کے ناموں سے اس قدر ربط نہیں رکھتے، جس قدر کہ اس قسم کی تجریدات سے رکھتے ہیں، جیسے کہ ان کا افادہ، ان کے حالات، ان کے اوصاف ہیں۔ ہم اشخاص و اشیا کا ان کے ناموں کے بغیر آسانی کے ساتھ تمثل کر سکتے ہیں کیونکہ ان کی حسی تمثال کسی اور علامتی تمثال یا نام کی نسبت زیادہ اہم ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے مجرد تعقلات صرف الفاظ کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، اور صرف انھیں کے ذریعے سے ان کو استقلال و پائیداری حاصل ہوتی ہے۔ اسی بنا پر افعال صفات ضمائر اور ان سے بھی زیادہ متعلقات افعال حروف ربط و عطف ہمارے فکر کے ساتھ بہ نسبت اسماء کے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہیں"

مرض افیزیا (جس کے متعلق باب ۲ میں کچھ ذکر آچکا ہے) سے مظہر حافظہ پر بے حد روشنی پڑتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سی صورتیں ہیں، جن میں ایک معطیہ معروض مثلاً لفظ کے استعمال سے ذہن قاصر ہو جاتا ہے، ممکن ہے کہ ہم سے لفظ کا صوتی تصور باطل ہو جائے، یا ادائی تصور باطل ہو جائے۔ ایک کے بغیر دوسرے سے ہم کو لفظ پر صحیح قدرت حاصل نہ ہو گی۔ اور اگر یہ دونوں موجود بھی ہوں، مگر دماغی مرکزوں کے مابین ائتلاف کے راستے باطل ہو جائیں،

جن سے دونوں کو مدد ملتی ہے، تو ہماری بری حالت ہو جاتی ہے۔ لفظی بہراپن اور ائتلافی آفیزیا عملی طور پر لفظوں کے حافظے ہی کے بطلان کی صورتیں ہیں۔ پس بقول مسٹر ربٹ ہم ایک حافظے کے مالک نہیں ہوتے، بلکہ بہت سے حافظوں کے مالک ہوتے ہیں۔ بصری لمسی عضلی و سمعی حافظے میں ایک ہی شخص کے اندر بہت کچھ فرق ہو سکتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ مختلف افراد میں ان کا نشو و نما مختلف طور پر ہوا ہو۔ اصول تو یہ ہے کہ جس شخص کو جس شعبے میں دلچسپی ہوتی ہے اس میں اس کا حافظہ عمدہ ہوتا ہے۔ مگر وہ شعبے وہ ہونے چاہئیں، جن میں اس کی امتیازی حیثیت بھی بہت بلند ہو۔ ایک شخص جس کو موسیقی کا ذوق نہ ہو، اس کا موسیقی کا حافظہ اچھا نہیں ہو سکتا۔ یا ایک کمزور نظر والے کو بصری اشکال اچھی طرح سے یاد نہیں رہ سکتیں، آیندہ کے باب میں ہم لوگوں کی تمثلی قوت میں جو فرق ہوتے ہیں، ان کی مثالیں بیان کریں گے، اور یہ ظاہر ہے، کہ حافظے کی مشنری کا تعین زیادہ تر تمثل سے ہوگا۔

مسٹر گیلٹن نے اپنی کتاب انگریز علمائے سائنس میں ایک نہایت دلچسپ موازنہ درج کیا ہے، اس میں انھوں نے حافظے کی اس قسم کے اعتبار سے جہاں کہ یہ قوی ہوتی ہے، انفرادی فرق دکھائے ہیں۔ بعض کا زبانی حافظہ اچھا ہوتا ہے، بعض واقعات و اعداد کے لئے اچھا حافظہ رکھتے ہیں، بعض اشکال کے لئے اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب کسی شئے کو یاد کرنا ہو، تو اس کا عقلی طور پر تعقل کر کے حافظے کا جزو بنانا ضروری ہوتا ہے۔

یاد کرنے کے متعلق ایک واقعہ ہے جس کے متعلق جہاں تک میں جانتا ہوں سب سے پہلے مسٹر ورڈن نے توجہ منعطف کرائی ہے، اور وہ یہ کہ ہم اپنے حافظے کو بعض چیزیں ایک خاص مدت تک یاد رکھنے کے لئے تیار کر سکتے ہیں، جس کے بعد اس کو وہ بھلا دیتا ہے۔

لوگ اس وقت تک ایک شئے کو اچھی طرح سے یاد رکھتے ہیں جب انھیں اپنے علم سے کام لینا ہوتا ہے، اور جب انھیں اس کی ضرورت نہیں رہتی تو آثار نہایت سرعت کے ساتھ مٹنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اسکول کے

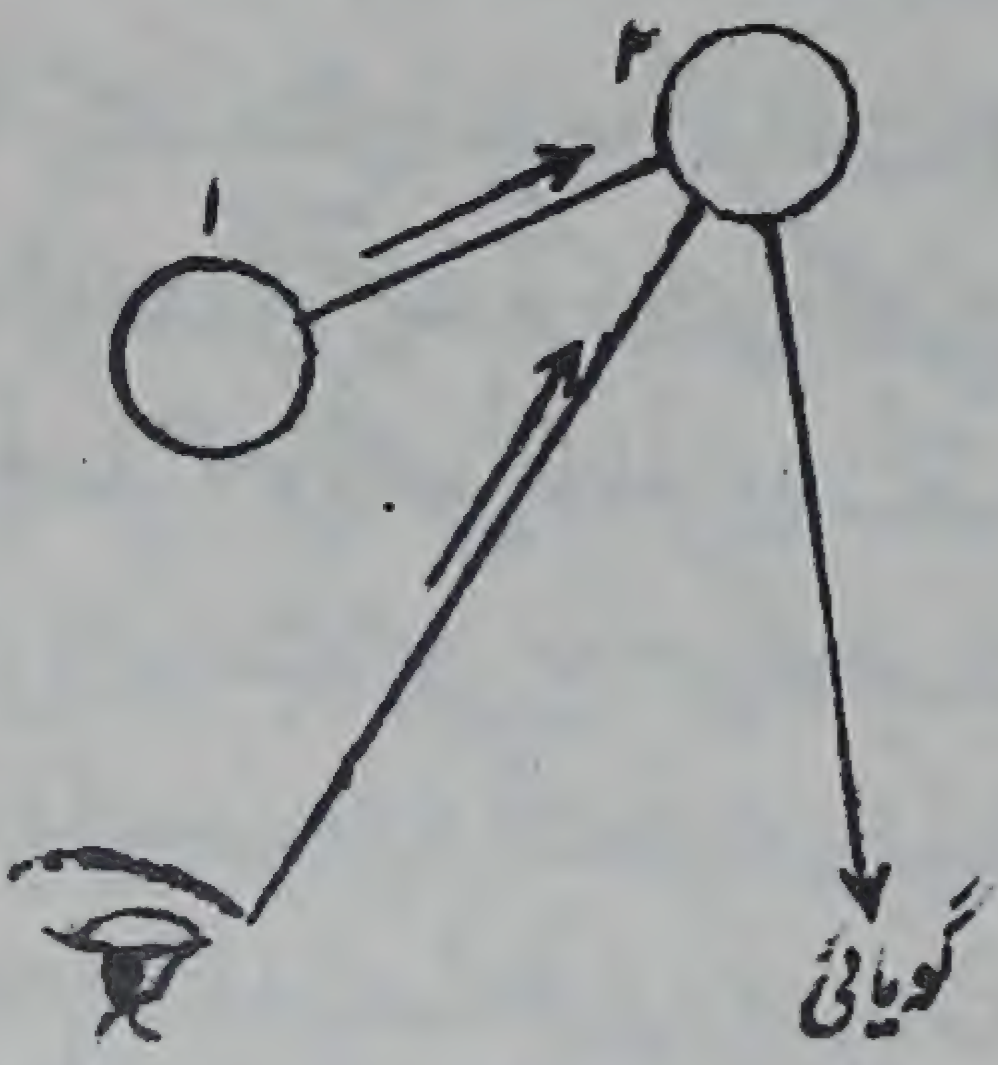
اکثر طالب علم سنانے کے بعد ہی اپنے سبق بھول جاتے ہیں۔ اکثر بیرسٹر وہ جزئیات بھول جاتے ہیں، جو انھوں نے ایک خاص مقدمہ کے لئے جمع کی تھیں۔ مثلاً ایک لڑکا ہومر کے تیس مصرعے یاد کرتا ہے، اور ان کو اچھی طرح سے سنا دیتا ہے، اور پھر ان کو اس طرح سے بھول جاتا ہے، کہ دوسرے دن پانچ سطریں مسلسل بھی نہیں سنا سکتا۔ اور ممکن ہے کہ ایک بیرسٹر ایک ہفتے میں تو رگنے پہیوں کے اسرار سے واقف ہو اور دوسرے ہفتے بجائے اس کو پسلیوں کی تشریح پر پورا عبور ہو۔

اس واقعے کی علت ہنوز پردہ خفا میں ہے، اور اس کے وجود سے ہم کو اس امر کا احساس ہونا چاہیے کہ وہ عصبی اعمال فی الحقیقت کس قدر لطیف ہیں جن کا حافظے سے تعلق ہوتا ہے۔ مسٹر وڈن اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ "جب یاد کردہ شئے کی ضرورت نہیں رہتی اور توجہ اس سے ہٹ جاتی ہے، اور ہم اس کے متعلق خیال نہیں کرتے، تو ہم جانتے ہیں کہ ایک طرح کے اطمینان کا احساس ہوتا ہے، اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ تو انائی کو کسی نہ کسی طرح خلاصی نصیب ہوئی۔ اگر توجہ نہ ہٹائی جائے یعنی یاد کردہ شئے ذہن میں رہے، تو ہم جانتے ہیں، کہ احساس اطمینان نہیں ہوتا۔ نیز ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ یہی نہیں کہ اس احساس سے اطمینان ہو جانے کے بعد یاد کردہ شئے اس طرح سے حافظے میں محفوظ معلوم نہیں ہوتی جیسی کہ پہلی تھی۔ بلکہ ہمیں اس کے یاد میں لانے میں فی الحقیقت دشواری کا سامنا ہوتا ہے۔ مسٹر وڈن کہتے ہیں کہ جب علمی طور پر ہم ایک مضمون کو اس طرح ذہن میں قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، کہ جب چاہیں اس سے کام لیں تو اس وقت ہم اس سے قطعاً غافل نہیں ہوتے۔

مسٹر وڈن کہتے ہیں کہ "عملی طور پر بعض اوقات ہم ایک مضمون کو اپنے ذہن میں اس کی طرف توجہ کرکے نہیں، بلکہ اپنی توجہ کو اس کے کسی متعلق کی طرف بار بار توجہ کرکے رکھتے ہیں۔ اس واقعے کا اگر عضویاتی زبان میں ترجمہ کیا جائے، تو ہماری مراد یہ ہے کہ توجہ کو ایسے جز دیر مبذول کرکے آثار و نشانات کا

وہ نظام جس سے اس کی یاد کا تعلق ہوتا ہے، یا اس سے کچھ قریبی تعلق رکھتا ہے، ہم اس کا پوری طرح پر تغذیہ کرتے رہتے ہیں، جس سے نشانات پوری صحت کے ساتھ محفوظ رہتے ہیں"

یہ بات ہم کو توجیہ کے نہایت ہی قریب لے آتی ہے۔ ذہن کو ایک شئے کے یاد رکھنے پر آمادہ کرنے میں، ان راستوں میں جن کے ہیجان سے ان کی یاد کا تعلق ہوتا ہے مسلسل ہیجان کی ایک تھوڑی سی مقدار بھیجنی پڑتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ شئے ہمارے شعور کے حاشیے میں ہر وقت موجود رہے۔ اس لئے اس کے اس حاشیے سے خارج کرنے کے معنی یہ ہیں، کہ ہیجان کی وہ لہریں بند ہو جائیں، اس شئے سے بے خبری ہو جائے اور راستے بند ہو جائیں۔

ہمارے حافظے کی ایک عجیب و غریب خصوصیت یہ ہے کہ اشیا کا نقش انفعالی حافظے کی نسبت فعلی حافظے پر زیادہ قائم ہوتا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ حفظ کرتے وقت جب ہم اس ٹکڑے کو جسے ہمیں پوری طرح حفظ کرنا ہو اچھی طرح یاد کر لیں تو بہتر یہ ہوگا کہ تھوڑی دیر ٹھہریں پھر کتاب سے پڑھنے کے بجائے دل دل میں دہرائیں۔ اور پھر کتاب پر نظر ڈالیں۔ اگر الفاظ اس طرح سے یاد رہیں، تو غالباً دوسرے وقت بھی یاد رہیں گے۔ اگر نہ آئیں تو غالباً ایک بار پھر کتاب دیکھنے کی ضرورت ہوگی۔ فرض کرو کہ ۱ ۔ ۲ زیر بحث عمل ہیں۔ پس جب ہم داخلی کوشش سے یاد کرتے ہیں تو راستہ ۱ ۔ ۲ تک اخراج ہونے سے بنتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے جس طرح سے اس سے بعد میں کام لیا جائے گا۔ لیکن جب ہم ۲ کو آنکھ کے ذریعے سے متہیج کرتے ہیں، اگرچہ اس وقت بھی اسے ۲ کی جانب جو راستہ ہے اس سے اکی طرف بھی اخراج ہوتا ہے، مگر وہ منظر جس سے ہم بحث کر رہے ہیں، یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے ۲ تک بلا واسطہ

شکل نمبر ۴۶

اخراج آنکھوں کی امداد کے بغیر زیادہ گہرے اور مستقل نقش پیدا کرتا ہے۔ علاوہ بریں جب اخراج آنکھ کی مدد کے بغیر ہوتا ہے تو اسے ۲ تک اخراج ہونے سے پہلے دماغ میں تناؤ کی زیادہ مقدار جمع ہوتی ہے۔ یہ ۲ کے یاد کرنے کی کوشش میں عام دباؤ کے احساس سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اسے اخراج کو زیادہ شدید اور راستے کو زیادہ گہرا بھی بنا دینا چاہیئے۔ بلاشبہ یہی توجیہ اس معروف واقعے کی کی جا سکتی ہے، کہ ہم کو اپنے نظریئے اپنے انکشافات، مختصر کہ وہ تمام تصورات جن کی اصل ہمارے دماغ سے ہوتی ہے، اس سے ہزار گونہ بہتر طور پر یاد رہتے ہیں جتنے کہ اسی قسم کے وہ امور یاد رہتے جن کا ہم کو خارج سے علم ہوتا ہے۔

ختم پر چند کلمات اس مابعد الطبیعیات کے متعلق بھی بیان کر دیئے جاتے ہیں، جس کو یاد میں دخل ہوتا ہے۔ اس کتاب کے مسلمات کی رو سے انکار دماغ کے اعمال کے ساتھ ہوتے ہیں، اور ان افکار کو حقائق کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ کل تعلق ایسا ہے، جس کو ہم تجربی طور پر اس اعتراف کے ساتھ لکھ سکتے ہیں کہ توجیہ کی کوئی جھلک ہنوز نظر کے سامنے نہیں ہے۔ یہ امر کہ دماغ سے ایک جاننے والا شعور عالم وجود میں آتا ہے، ایسا راز ہے جو ہر صورت میں باقی رہتا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ کس قسم کا شعور ہوتا ہے، اور کس قسم کا علم ہوتا ہے۔ یہ راز حسوں کے اندر بھی اسی طرح سے ہوتا ہے جن کو محض اوصاف کا وقوف ہوتا ہے، جس طرح سے افکار کے اندر ہوتا ہے جن کے ذریعے سے پیچیدہ نظامات کا وقوف ہوتا ہے۔ فلسفے میں جو لوگ فلاطونی روایات کی تقلید ضروری سمجھتے ہیں ان کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ ان کے نزدیک حسی شعور نیم مادی شئے ہے، جس سے کم وقوف ہوتا ہے، اور یہ ایسی چیز ہے جس پر کسی کو حیرت و استعجاب کرنے کی ضرورت نہیں۔ ربط پیدا کرنے والا شعور اس کے بالکل برعکس ہے اور اس کا راز ناقابل بیان معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً پروفیسر لاڈ اپنی نہایت ہی عمدہ کتاب[۱] میں پہلے مسک و محاکات کے

[۱] - فزیولاجیکل سائیکالوجی حصہ ۲ باب ۱۰ صفحہ ۲۲۳۔

دماغی راستوں پر مبنی ہونے کو اچھی طرح سے ثابت کرنے کے بعد کہتے ہیں۔
"ادراک کے مطالعے میں نفسی طبیعیات حکمی توجیہ کے مرتب کرنے میں
بہت کچھ کر سکتی ہے۔ یہ بتا سکتی ہے کہ ہیجوں کے کونسے اوصاف حسوں کے
اوصاف پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ ایسے اصول کا پتہ دے سکتی ہے، جو ہیج کی کمیت
اور حس کی شدت کے تعلق کو ظاہر کرے۔ یہ ایسے قوانین کی تحقیق کر سکتی ہے
جن کے تحت مختلف تہیجات کے مشترکہ عمل سے حسیں حسی احضارات میں مرکب
ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر کر سکتی ہے کہ کس طرح سے شعور میں حسوں اور ادراکوں
کے زمانی علائق مہیجات کے زمانے میں خارجی علائق کے مطابق ہوتے ہیں۔
لیکن اس روحی فعلیت کے بغیر، جو شعور کے اندر واقعاً حسوں کو یکجا کرتی ہے،
یہ طبیعی توجیہ کی ابتدا کا پتہ نہیں دے سکتی۔ علاوہ برایں کسی ایسے دماغی عمل کا تصور
نہیں ہو سکتا، جو اس حالت میں کہ اس کے وجود کا علم ہو) جس کو ذہن کی اس
وحدت پیدا کرنے والی فعلیت کی ایک موزون بنیاد کہنا ممکن ہو۔ اسی طرح
سے بلکہ اس سے بھی زیادہ شدت سے ہم کو یہ کہنا چاہیے کہ عضویات شعور
حافظہ کے لئے جس حد تک کہ یہ حافظہ ہے، یعنی جس حد تک یہ نہایت ہی
شدت کے ساتھ توجیہ کا طالب ہے، کسی توجیہ کا پتہ دینے سے قاصر ہے۔
فعل حافظہ کی اصل روح یہ کہہ سکنے پر مشتمل ہے، کہ یہ تمثال مابعد ایک ایسے
ادراک کی تمثال ہے، جو مجھے ایک لمحہ پہلے ہوا تھا، یا حافظے کی یہ تمثال
اس ادراک کی تمثال ہے، جو مجھے کسی وقت ہوا تھا (اگرچہ مجھے ٹھیک طور
پر یہ یاد نہیں کہ یہ کتنی مدت ہوئے ہوا تھا)۔ پس یہ کہنا واقعات کے بالکل
منافی ہوگا کہ جب حافظے کی ایک تمثال شعور میں آتی ہے، تو اس کو کسی خاص
اصل ادراک سے متعلق خیال کیا جاتا ہے، کیونکہ اس تمثال اور اس ادراک
میں مشابہت کا ادراک ہوتا ہے۔ اصل ادراک موجود نہیں ہوتا، اور اس کی
کبھی محاکات نہ ہوگی۔ اس سے بھی زیادہ صریحی طور پر غلط اور بیہودہ یہ خیال
ہوگا کہ اختتامی آلات یا مرکزی آلات کے ارتسامات یا اعمال کی کسی
ادراک شدہ مشابہت سے شعوری حافظے کی توجیہ ہوتی ہے۔ شعور اس قسم کی

مشابہت سے قطعاً لاعلم ہوتا ہے۔ یہ عصبی ارتسامات اور اعمال کے وجود سے بھی ناواقف ہے۔ علاوہ بریں دو ارتساموں یا عملوں جن کے مابین زمانی فصل ہو، کی مشابہت کا ہم کو اسی ناقابل توجیہ فعل حافظہ کے بغیر علم ہی نہیں ہو سکتا۔ یہ شعور کا واقعہ ہے، جس پر کل مربوط تجربے درج شدہ اور مجموعی انسانی علم کا امکان مبنی ہے کہ شعور کی بعض حالتیں یا اس کے بعض نتائج اس دعوے کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں، کہ یہ تجربۂ ماضی کے بجائے ہیں، اور اس سنے ان کو کسی اعتبار سے مشابہ خیال کیا جاتا ہے۔ شعور کے اندر یہ خاص دعوے ہی وہ شئے ہے، جس پر ایک فعل حافظہ کی اصل روح مشتمل ہوتی ہے۔ یہی وہ شئے ہے، جو شعوری حافظے کو روحی مظہر بنا دیتی ہے، جس کی توجیہ بلحاظ اس کے کہ یہ عصبی اعمال و حالات سے پیدا ہوتا ہے، یہی نہیں کہ محض ایک غیر دریافت شدہ واقعہ ہے، بلکہ تمثل کی دسترس سے قطعاً باہر ہے۔ پس جب ہم حافظہ کی طبیعی بنیاد کا ذکر کرتے ہیں، تو یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ حکمت کسی ایسے طبیعی عمل کا پتہ دینے سے قاصر ہے، جس کو اس خاص اور پر اسرار فعل ذہنی کا متلازم قرار دیا جا سکے جو ذہن کے ماضی کو اس کے حال سے وابستہ کرتا ہے، جو حافظے کی اصل روح ہے۔"

یہ عبارت مجھکو مروجہ آدھے تیتر آدھے بٹیر فکر کے طریقوں کی ایک خاص مثال معلوم ہوتی ہے۔ یہ دشواریوں کو غلط جگہوں پر سمجھتی ہے۔ ایک وقت تو ابتدائی حسیّہ کی طرح سے اس میں یہ تسلیم ہوتا معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارے افکار کا مواد مستقل حسیں ہیں جن کی محاکات ہوتی ہے۔ اور یہ کہ اگر ان حسوں کو یکجا کر لیا جائے، تو یہ علم کے مساوی ہوں گی۔ صرف دشواری یہ ہے کہ ایسا کس طرح کر سکتے ہیں، اور کون سے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے۔ دوسرے لمحے میں یہ اس امر کی مدعی معلوم ہوتی ہے، کہ اس قسم کی ترکیب بھی علم نہیں ہو سکتی، کیونکہ جن عناصر میں ربط ہوتا ہے، ان میں سے بعض لازمی طور پر اس امر کے مدعی ہوں گے کہ ہم گذشتہ اصل تجربات کے نمایندہ ہیں، جو ان کے محض ایسے تمثالات ہونے کے منافی ہے، جن کا احیاء

ہوتا ہے۔ نتیجہ اس کا مختلف پریشان و منتشر اسرار اور غیر تشفی یافتہ علمی خواہشیں ہیں۔ مگر ہم اپنے اسرار کو ایک سر عظیم میں کیوں نہ منتقل کر دیں، یعنی کہ آیا دماغی اعمال علم کا باعث بھی ہوتے ہیں بلاشبہ یہ دو سر باہم مختلف نہیں ہیں، یعنی ایک دماغی عمل سے میں اپنے کو اس وقت میز کے سامنے لکھتا ہوا محسوس کرتا ہوں، اور دوسرے دماغی عمل سے ایک سال بعد اپنے اس طرح سے لکھنے کی حالت کو یاد کرتا ہوں۔ نفسیات جو کچھ کر سکتی ہے، وہ صرف یہ ہے کہ اس امر کے متعین کرنے کی کوشش کرے علیحدہ علیحدہ دماغی اعمال کیا ہیں۔ اور یہ کوشش وہ ہے جس کا اس قسم کی تحریرات میں جیسے کہ اس کتاب کا یہ باب ہے، نہایت ہی ناقص انداز میں آغاز کیا گیا ہے۔ مگر اس قسم کی ترکیبوں کے متعلق میں نے سکوت اختیار کیا ہے، جیسے کہ "محاکات شدہ تمثالات" اور "ظاہر کرنے کی مدعی" اور "ایک وحدت پیدا کرنے والے فعل سے یکجا ہونا" ہیں کیونکہ اس قسم کی ترکیبیں یا تو کوئی مفہوم نہیں رکھتی یا ان سے گول مول انداز میں صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ دماغ کی بعض شرائط کے پورے ہونے پر ماضی کا علم ہوتا ہے۔ اور مجھے بیان کا سیدھا سادھا طریقہ ہی سب سے بہتر معلوم ہوتا ہے۔

حافظے کے متعلق تاریخ آرا اور دیگر کتابی آرا کے متعلق میں مسٹر ڈبلیو ایچ برنہام کے پسندیدہ مضمون کا حوالہ دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ جو امریکن جرنل آف سائیکالوجی کی جلد اول و دوم میں طبع ہوا ہے۔ اس کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہیں ڈاکٹر کینز میموری وہاٹ اٹ از اینڈ ہاؤ ٹو امپروو اٹ (سنہ ۱۸۸۸ء) اور ایف فاؤتھ کی ڈس گیڈیکٹنس اسٹڈی سو اینبر پیڈاگاجگ وغیرہ (سنہ ۱۸۸۸ء)

باب ہفتدہم

حس

داخلی ادراک کے بعد خارجی ادراک کا نمبر ہے۔ آئندہ تین ابواب میں ان اعمال سے بحث ہوگی جن سے کہ ہم کو ہر لحظہ و ہر آن موجودہ عالم مکان اور ان مادی اشیار کا وقوف ہوتا ہے جو اس میں ہیں۔ ان میں پہلا عمل حس کہلاتا ہے۔

حس اور ادراک کا امتیاز

عام بول چال میں حس اور ادراک کے معنی میں کوئی بین امتیاز نہیں ہے۔ نفسیات

یں ان کے معنی ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ دونوں ایسے اعمال کے نام ہیں جن سے ہم کو ایک عالم خارجی کا وقوف ہوتا ہے۔ دونوں کے لئے (معمولی حالات میں) ان کے وقوع سے پہلے یہ ضروری ہے کہ دو آئندہ امواج سے ہیجان آئے۔ اور جوان آدمی کی زندگی میں حس اوراک کے اندر حس کا ایک جز وضرور ہوتا ہے۔ اور جوان آدمی کی زندگی میں حس ادراک کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ لہذا یہ مختلف وقوفی افعال کے نام ہیں نہ کہ مختلف قسم کے ذہنی واقعہ کے۔ جس معروض کا وقوف ہوتا ہے جوں جوں وہ ایک سادہ وصف مثلاً گرم سرد سرخ شور الم ہونے کے قریب آتا جاتا ہے جس میں اس کا فہم اور اشیاء کے لحاظ کے بغیر ہوتا ہے اسی قدر ذہن کی حالت خالص حس کے قریب آتی جاتی ہے۔ اس کے برعکس معروض جس قدر علائق سے پر ہوتا ہے اسی قدر یہ اس طرح کی شے ہوتا ہے جس کو ایک قسم کا خیال کیا جاتا ہے ایک مقام پر سمجھا جاتا ہے۔ ایک خاص طول عرض کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے اور چیزوں سے اس کا مقابلہ کیا جاتا ہے اس کا ایک خاص فعل قرار دیا جاتا ہے اسی قدر بلا تکلف ہم اس ذہنی حالت کو ادراک کہتے ہیں۔ اور اس میں حس کا کام بہت ہی تھوڑا ہوتا ہے۔

پس جب تک تحلیلی نقطہ ہمارے پیش نظر رہے اس وقت تک حس اور ادراک میں صرف یہ فرق ہے کہ حس کا معروض یا مافیہ بیحد سادہ ہوتا ہے۔ اس کا فعل ایک واقعہ سے محض شناسائی حاصل کرنے کا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ادراک کا فعل یہ ہوتا ہے کہ ایک واقعہ کے متعلق علم حاصل کرے اور اس علم میں پیچیدگی کے لاتعداد مدارج ہوتے ہیں۔ لیکن حس اور ادراک دونوں میں ہم خارجی حقیقت براہ راست موجود پاتے ہیں اسی وجہ سے ان میں اور فکر و تعقل میں فرق ہوتا ہے کیونکہ ان کے معروض اس طرح بلا واسطہ طبیعی انداز میں موجود نہیں ہوتے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے حس اور ادراک دونوں افکار (محدود معنی میں) سے مختلف ہوتے ہیں اور فرق یہ ہوتا ہے کہ حس و ادراک دونوں کی پیدائش میں ایسے عصبی تموجات کو دخل ہوتا ہے جو سطح بدن سے آتے ہیں۔ ادراک میں یہ تموجات قشر دماغ میں پرچھم ائتلافی اور محاکاتی اعمال کو برپا کرتے ہیں۔ مگر جب حسیں تنہا ہوتی ہیں یا ان کے ساتھ کم از کم ادراک ہوتا ہے تو یہ ائتلافی اور محاکاتی اعمال بھی کم از کم ہوتے ہیں۔

میں اس باب میں بعض عام مسائل پر گفتگو کروں گا جن کا خصوصیت کے ساتھ حس سے زیادہ تعلق ہوگا۔ اس کے بعد جو باب آئے گا اس میں ادراک پر اسی طرح سے گفتگو ہوگی۔ اس میں اختصاصی حسوں کے اصطفاف اور طبیعی تاریخ کو بالکل نظر انداز کر جاؤں گا کیونکہ ان مباحث پر عضویات کی تمام کتابوں میں کافی تفصیل کے ساتھ بحث موجود ہے۔

حس کا وقوفی عمل

خالص حس تو انتزاع محض ہے۔ اور جب ہم (عاقل و بالغ) اپنی حسوں کا ذکر کرتے ہیں تو دو باتوں میں سے ایک مراد ہوتی ہے۔ یا تو ہماری بعض معروضات یعنی سادہ اوصاف و خواص مراد ہوتے ہیں جیسے کہ سخت گرم الم یا وہ افکار مراد ہوتے ہیں جن میں کہ ان چیزوں کی واقفیت کے ساتھ ان کے دوسری اشیاء کے ساتھ تعلقات کا علم کم از کم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم صرف اشیاء کے ایسے علائق کا خیال یا ان کے متعلق گفتگو کر سکتے ہیں جن سے کہ ہم کو پہلے سے واقفیت ہوتی ہے اس لئے ہم اپنے فکر کے اندر ایک ایسا عمل بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جس سے کہ ہم کو پہلے محض ان اوصاف کی فوری کیفیات کا علم ہوتا ہے جن کی بنا پر ہمارے مختلف معروضات میں امتیاز ہوتا ہے۔ یہ عمل حس ہے۔ اور جس طرح سے منطقی کلام کی غیر متغیر حدود اور ان علائق کے مابین امتیاز کرتے ہیں جو ان کے مابین ہوتے ہیں اسی طرح سے نفسیاتی بھی اصولاً اس عمل کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس عمل کے ذریعے سے ہم کو حدود یا ان اشیاء کا علم ہوتا ہے جو مراد ہوتی ہیں وہ اس عمل سے مختلف ہوتا ہے جس سے ان کے باہمی علائق کا علم ہوتا ہے۔ پہلے عمل میں فکر حسی ہوتا ہے اور دوسرے میں عقلی۔ ہمارے سب سے ابتدائی افکار تقریباً کلیتہً حسی ہوتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے ہم کو بحث کے موضوعوں کے متعلق صرف یہ یا وہ کا علم ہوتا ہے جن میں ان کے علائق منکشف نہیں ہوتے۔ پہلے پہل جب ہم روشنی دیکھتے ہیں تو بقول کانڈلیک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم سراپا روشنی بن کر رہ جاتے ہیں۔ مگر بعد کا ہمارا تمام تر بصری علم اس کے متعلق ہوتا ہے جو کچھ کہ ہم کو

اس تجربہ سے حاصل ہوا تھا۔ اور اگر اس دیکھنے کے ساتھ ہی نابینا ہو جائیں تو بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس کے متعلق ہمارے علم میں سے کوئی اہم خصوصیت کم نہ ہوگی۔ مدارس اعمیٰ میں طالب علموں کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جاتی ہیں جو معمولی مدارس میں بتائی جاتی ہیں۔ انعکاس انعطاف طیف اثیری نظریہ غرض کہ ہر بات کی تعلیم ہوتی ہے۔ مگر ان اداروں کے بہترین پیدائشی نابینا طالب علم کو وہ علم حاصل نہیں ہوتا جو انجان سے انجان سمجھا بچہ رکھتا ہے۔ اس کے استاد اس کو یہ نہیں دکھا سکتے کہ روشنی کا اولین علم کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کو کسی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کر سکتی۔ یہ تمام باتیں اس قدر بدیہی ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض ایسے فلاسفہ بھی جو اس کو زیادہ اہمیت دینے پر یا اس علم کا احترام کرنے پر جو اس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے بہت ہی کم مائل ہیں اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

مگر دشواری یہ ہے کہ جو لوگ اس کو تسلیم کرتے ہیں ان میں سے اگر تمام نہیں تو اکثر اس کو قدیم سالماتی معنی میں جس پر کہ ہم بارہا نکتہ چینی کر چکے ہیں فکر کا ایک جزو مانتے ہیں۔

مثال کے طور پر دانت کے درد کو لو۔ جتنی بار بھی یہ ہوتا ہے ہم اس کو کائنات میں ایک ہی شئے پاتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک ایسی جیب ہونی چاہیے جس کو صرف یہی پر کرتا ہے اور اس کے علاوہ کوئی شے پر نہیں کرتی۔ یہ جیب جب پر ہوتی ہے تو دانت کے درد کی حس ہوتی ہے۔ جب کبھی یہ جیب پر ہوتی ہے یا آدھی بھری ہوئی ہوتی ہے خواہ باقی ذہن بھی کم و بیش اس کے ساتھ ہی پر ہو تو کسی نہ کسی شکل میں دانت کا درد ہمارے فکر کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہیں ایک معمہ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دانت کا درد اس طرح ایک علیحدہ ذہنی جیب کے اندر بند ہوتا ہے تو پھر اس کا علم کسی اور شئے کے ساتھ کیونکر ہو سکتا ہے یا یہ کسی اور شئے کے علم کے ساتھ کیونکر جمع ہو سکتا ہے یہ جیب دانت کے درد کے علاوہ اور کسی شئے سے واقف نہیں۔ اور کوئی حصہ دانت کے درد کا علم نہیں رکھتا تو کسی اور شئے کے ساتھ دانت کے درد کا علم ہونا ایک معجزہ ہوگا اور اس معجزے کا عامل ہونا چاہیے۔ اور عامل زمان سے ماوراء ایک موضوع یا ایغو ہونا چاہیے اور اس کے

باقی تمام اجزا اسی طرح سے ہونے چاہئیں جیسا کہ باب ۱ میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس پر حسیئہ اور روحانیہ کی دیرینہ چپقلش عالم وجود میں آتی ہے جس سے کہ ہم اپنے اہم فیصلہ کی وجہ سے بچ گئے ہیں کہ ہم نے شروع ہی سے نفسیاتی نقطہ نظر کو اختیار کر لیا ہے اور ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ علم خواہ دانت کے درد کی طرح سے سادہ ہو یا فلسفی نظاموں کی طرح سے پیچیدہ بہر حال یہ ایک اصلی واقعہ ہے۔ دنیا میں خارجی حقائق ہیں اور نفسی حالتیں ہیں اور آخر الذکر اول الذکر کا علم رکھتی ہیں۔ اور ایک ذہنی حالت کے لئے حس ہونا اور اس کا ایک سادہ الم سے واقف ہونا بھی اسی قدر حیرت انگیز ہے جس قدر اس کے لیے ایک فکر ہونا اور مربوط اشیا کے ایک نظام سے واقف ہونا۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جب ذہن کی مختلف حالتیں ایک ہی دانت کے درد کے متعلق مختلف چیزوں کو جانتی ہیں تو یہ سب ایسا اس بنا پر کرتی ہیں کہ ان سب میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ اصلی الم ہوتا ہے۔ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ ریڈ کسی مقام پر لکھتا ہے کہ میری گٹھیا کی گزشتہ حس المناک تھی لیکن اب اس کے گزر جانے کا خیال خوشگوار ہے اور کسی طرح سے ابتدائی ذہنی حالت کے مشابہ نہیں ہے۔

پس اول تو ہم کو حسیں لاتعداد اشیا سے واقف کرتی ہیں اور پھر ان کی جگہ خیالات و افکار لے لیتے ہیں جو انھیں چیزوں کا دوسرے انداز میں علم رکھتے ہیں۔ لاک کا اصل نظریہ ہمیشہ صحیح رہے گا اگرچہ اس کا انداز بیان کتنا ہی دھندلا کیوں نہ ہو کہ۔

"اگرچہ ان ملحوظات کی تعداد کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو جن کے لحاظ سے اشیاء کا باہم مقابلہ ہو سکتا ہے اور اسی طرح لاتعداد علائق ہو سکتے ہیں تاہم یہ سب کے سب ان سادہ تصورات پر ختم ہوتے ہیں اور انھیں سے متعلق ہوتے ہیں جو یا تو حس کے ہوتے ہیں یا تفکر کے جن پر کہ میری رائے میں ہمارے علم کا تمام تر مواد مشتمل ہوتا ہے ...... وہ سادہ تصورات جو ہم کو حس اور تفکر سے حاصل ہوتے ہیں وہ ہمارے فکر کی حدود ہوتی ہیں جن کے باہر ہمارا ذہن کتنی ہی کوشش کرے مگر ایک سوت کے برابر بھی حرکت نہیں کر سکتا۔ اور نہ جب یہ ان تصورات کی ماہیت اور مخفی علل کی کھوج لگاتا ہے

تو اس کو کسی قسم کے انکشافات ہوتے ہیں۔"

تصورات کی ماہیت اور ان کی علل مخفیہ اس وقت تک بے نقاب نہیں ہو سکتی جب تک کہ دماغ اور شعور کے مابین جو رشتہ اتحاد ہے وہ صاف نہ ہو جائے۔ اب ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ حسیں شعور کی راہ میں اولین چیزیں ہوتی ہیں۔ تعقلات کے ہونے سے پہلے حسوں کا ہونا لازمی ہے۔ مگر حسوں سے پہلے کسی نفسی واقعہ کا ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ صرف ایک عصبی تموج کافی ہوتا ہے۔ اگر عصبی تموج نہ ہو تو اس کی جگہ کوئی اور شئے نہ لے گی۔ ہم سلیم العقل لاک کا پھر اقتباس کرتے ہیں۔

"بڑی سے بڑی ذکاوت یا وسیع سے وسیع فہم کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی تیز فہمی یا تنوع افکار سے ذہن میں ایک بھی نیا سادہ تصور (یعنی حس) پیدا کر سکے۔ .... کوئی شخص ایسے ذائقہ کا تخیل کرنے کی کوشش کرے جس نے اس کے کام و دہن کو متاثر نہ کیا ہو یا کسی ایسی خوشبو کا تصور کرنے کی کوشش کرے جو اس نے کبھی نہ سونگھی ہو جب وہ ایسا کر سکے گا تو میں بھی اس نتیجہ تک پہنچ جاؤں گا کہ اندھے کے ذہن میں رنگوں کے تصورات ہوتے ہیں اور بہرا آوازوں کے حقیقی و جلی تصورات رکھ سکتا ہے۔"

دماغ کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اس کے اندر تمام تموجات ایک سمت میں رواں ہوتے ہیں۔ کسی نہ کسی قسم کا شعور تمام تموجات کے ساتھ ہوتا ہے۔ مگر حس کا دھماکہ اسی وقت ہوتا ہے جب نئے تموج اس میں داخل ہوتے ہیں۔ اور اسی وقت (بہ الفاظ مسٹر بریڈلے) شعور اپنے سے خارج ایک حقیقت کے مقابل ہوتا ہے۔

اس قسم کے مقابلہ اور ہر قسم کے تعقلی علم کے مابین بہت بڑا فرق ہے۔ ایک اندھا ممکن ہے کہ آسمان کی نیلاہٹ کے متعلق پوری طرح سے واقف ہو اور مجھے تعقلی طور پر تمہارے دانت کے درد کے متعلق سب کچھ معلوم ہو اور ان کی علل کا ابتدا سے یوم حشر تک پتہ لگایا جا سکے۔ مگر جب تک اس نے نیلاہٹ اور میں نے دانت کا درد محسوس نہ کیا ہو اس وقت تک ہمارا علم باوجود اپنی وسعتوں کے محض کھوکھلا اور ناکافی ہوگا۔ نیلاہٹ اور دانت کے درد کے انسانی علم کو حقیقی بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کسی نہ کسی نے ان کو محسوس کیا ہو۔ تعقلی نظامات جن کی نہ تو حسوں میں ابتدا ہوئی اور نہ ان پر انتہا ہوئی ان کی حالت بغیر ستونوں کے پل کی سی ہوگی۔ جن نظامات کا واقعہ سے تعلق ہو ان کی حسوں پر

اسی طرح سے بنیاد ہونی چاہئے جس طرح سے پل کے ستونوں کی بنیاد چٹانوں پر ہوتی ہے حسیں فکر کی بنیادی چٹان ہوتی ہیں انھیں سے فکر کا آغاز ہوتا ہے اور انھیں پر فکر کا انجام ہوتا ہے۔ اس قسم کے انجام دریافت کرنا ہی ہمارے تمام نظریات کا مقصد ہوتا ہے یعنی پہلے یہ سوچنا کہ ایک حس کب اور کہاں ہو سکتی ہے اور پھر اس کو حاصل کرنا۔ جب یہ معلوم ہو جائے تو بحث ختم ہو جاتی ہے۔ اس میں ناکام رہنے سے علم کا جھوٹا دعوے وہیں ختم ہو جاتا ہے۔ صرف جب تم اپنے نظریئے سے ایک ممکن حس کو میرے لئے اخذ کر سکو اور جب اور جہاں نظریہ اس بات کا داعی ہوتا ہے میرے سامنے پیش کر سکو اس وقت مجھے اس امر کا یقین ہونا شروع ہوتا ہے کہ تمھارے فکر کو صداقت سے کچھ تعلق ہے۔

خالص حسوں کا تحقق زندگی کے صرف ابتدائی ایام میں ہو سکتا ہے۔ عاقل و بالغ لوگ جو یادداشتوں اور ائتلافات کے انبار رکھتے ہیں ان کے لئے یہ محض ناممکن ہوتی ہیں۔ آلات حس پر کسی قسم کے ارتسام سے پہلے دماغ ایک گہری نیند میں مصروف ہوتا ہے اور شعور کا عملی طور پر کہیں وجود نہیں ہوتا۔ انسانی بچوں کی پیدائش کے بعد ابتدائی ایام مسلسل نیند ہی میں گزرتے ہیں۔ اس نیند کے سلسلہ کو توڑنے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ کی طرف شدید قسم کا پیام جائے۔ نوزائیدہ دماغ میں خالص حس پیدا ہوتی ہے۔ مگر یہ تجربہ دماغی تلفیفات کے مادے پر ایک ناقابل بیان اثر چھوڑ جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا ارتسام جو دماغ میں پہنچتا ہے تو اس سے ایسا دماغی ردعمل پیدا ہوتا ہے جس میں گزشتہ ارتسام کا نشان مہیج ہو کر اپنا عمل کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بالکل دوسری قسم کا احساس اور بلند تر درجہ کا وقوف ہوتا ہے اور یہ پیچیدگی زندگی کے آخر دم تک بڑھتی رہتی ہے کیونکہ ایک ہی دماغ پر نہ تو کبھی دو ارتسام بالکل ایک سے ہوتے ہیں اور نہ کبھی دو یکے بعد دیگرے آنے والے خیال بعینہ ایک ہوتے ہیں (دیکھو صفحہ ۲۳۰)۔

بچے کو سب سے پہلے جو حس ہوتی ہے وہ کائنات کی ہے اور بعد میں جس کائنات سے وہ واقف ہوتا ہے وہ محض اس پہلے جرثوم کا نشوونما ہوتا ہے جو ایک طرف تو اضافہ سے اور دوسری طرف داخلی امتیاز سے اس قدر پیچیدہ اور پر معنی ہو جاتا ہے

کہ اس کی پہلی حالت یاد نہیں رہتی۔ بچہ کو اپنے شعور کی مبہم بیداری میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شئے جو کہ ہنوز "یہ" (یا کوئی ایسی شئے ہوتی ہے جس کے لئے لفظ "یہ" بھی زیادہ امتیازی شان رکھتا ہے اور جس کی عقلی رسید کو محض "دیکھو" سے ظاہر کر سکتے ہیں) ہوتی ہے مگر اس کے اندر بچہ کو ایسے معروض کا احساس ہوتا ہے جس میں (اگرچہ خالص حس کی صورت میں ہو) فہم کے تمام مقولات موجود ہوتے ہیں۔ اس کے اندر شیئیت وحدت جو ہریت علیت اتنی ہی ہوتی ہے جو بعد میں کسی شئے یا نظام اشیا کے اندر ہو سکتی ہے۔ اس میں کم سن عالم اپنی دنیا سے ملتا اور اس سے علیک سلیک کرتا ہے اور معجزہ علم بقول والٹیر بچے کی ادنیٰ ترین حس کے اندر اس طرح سے پھوٹ پڑتا ہے جس طرح سے کسی نیوٹن کے دماغ کی اعلیٰ ترین کامیابی میں۔ اس حسی تجربہ کی عضویاتی ثمرہ غالباً عصبی تموجات ہوں گے جو سطح بدن میں سے ایک ساتھ دماغ میں داخل ہوتے ہوں گے۔ بعد میں اس مخلوط و مرکب واقعہ کا جن کو یہ تموجات پیدا کرتے ہیں بہت سے واقعات میں ادراک ہوتا ہے۔ کیونکہ جوں جوں تموجات میں تغیر ہوتا ہے اور دماغی راستے ڈھلتے جاتے ہیں اور خیالات اور معروضات کے ساتھ آتے جاتے ہیں اور وہی شئے جس کا موجودہ "یہ" کی صورت میں فہم ہوا تھا بہت جلد گزشتہ "وہ" کی صورت میں نظر آنے لگتی ہے جس کے متعلق بہت سی ایسی چیزوں پر روشنی پڑنے لگتی ہے جن کا پہلے شبہ بھی نہ ہوا تھا۔ اس نشو و نما کے اصول باب ۱۲ اور باب ۱۳ میں بیان کئے جا چکے ہیں اور اس پر یہاں کسی شئے کے اضافہ کی ضرورت نہیں۔

علم کی اضافیت

متعلم سے جو کہ اس قدر نظریات علم سے اکتا گیا ہوگا میں صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ میں بھی اکتا چکا ہوں۔ مگر حس کے متعلق آراء کی جو کیفیت ہے اس کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ اس امر کے واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ اس لفظ کے آخری معنی کیا ہیں۔ لاک کے شاگردوں نے حسوں سے ایک ناممکن کام لینے کی کوشش کی ہے۔ ان کے

خلاف ہم یہاں پھر زور کے ساتھ کہتے ہیں کہ حسوں کے اجتماع سے ہمارے ذہن کی زیادہ پیچیدہ حالتیں ترکیب نہیں پا سکیں۔ فلاطون کے ابتدائی شاگرد حس کے وجود کو بے دلی کے ساتھ تسلیم کیا کرتے تھے مگر ایک جسمانی غیر وقوفی ادنیٰ اور ذلیل شئے کہہ کر پامال کر دیا کرتے تھے۔ اس کے بعد اس کے متبعین اس کے وجود کو بالکل معدوم ہی کر دینا چاہتے ہیں۔ نو ہیگلی مصنفوں کے نزدیک اگر کوئی شئے حقیقی ہے تو وہ علائق ہیں، علائق بغیر حدود کے یا ایسے علائق جن کی حدود محض ظاہری طور پر موجود ہیں مگر حقیقت میں وہ نہایت ہی باریک علائق کی گرہیں ہوتی ہیں۔

اُن چیزوں کے علاوہ جن کو ہم حقیقی کہہ چکے ہیں تمام اوصاف علائق کے بنے ہیں اور اس سے ہم کسی کو مستثنےٰ نہیں پاتے۔ ایک شئے کے متعدد علائق کو اگر علیحدہ کر لیا جائے تو پھر کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ ...... علائق کے بغیر اس کا وجود ہی نہ ہوگا" ...... "کوئی ایک واحد احساس الگ موجود نہیں ہو سکتا"۔ اس امر کے تسلیم کر لینے پر کہ تصورات کی اصلیت علائق پر مشتمل ہے ان کی حقیقت کے متعلق کسی معقول نظریئے کا امکان نہیں ہے"۔

اس قسم کے اقتباسات جیسے کہ اوپر تھامس ہل گرین کی تصنیف کے دئے گئے کچھ اہمیت نہ رکھتے بلکہ استعجاب کے لائق ہوتے۔ اگر واقعہ یہ نہ ہوتا کہ خود حسی مصنف بھی اضافیت علم کے قائل ہیں اگر وہ اس کو سمجھتے تو اس کو پروفیسر گرین کے نظریئے کے مطابق پاتے۔ وہ ہم سے کہتے ہیں کہ حسوں میں جو باہم تعلق ہوتا ہے اور ان کی اصل حقیقت ہے اور ان میں سے ایک بھی مطلق معنی نہیں رکھتی۔

"یعنی کہ سیاہ کا احساس صرف سفید کے تقابل سے ہوتا ہے یا کم از کم ہلکے اور گہرے سیاہ کے تقابل سے۔ اسی طرح سے سر یا سرتی یا آواز کا احساس دو سروں کے درمیان میں حائل ہو جانے سے یا خموشی کا وقفہ پڑنے سے۔ اسی طرح بو ذائقے یا لمس میں ہوتا ہے یعنی اگر ہیج مسلسل علیٰ حالہ جاری رہے تو تمام حس معدوم ہو جائے۔ یہ بات بادی النظر میں صحیح اور واقعات کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب اس کو زیادہ غور سے دیکھا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ نہ تو یہ صحیح ہے اور نہ واقعات کے مطابق ہے۔

دو اصل واقعے ہیں جن کی بنا پر نظریہ اضافیت علم کو اس قدر کثرت کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) نفسیاتی واقعہ یہ ہے کہ ہمارا اس قدر علم علائق اشیا کے متعلق ہوتا ہے کہ بڑے ہو کر ہماری سادہ ترین حسوں میں بھی عادتہً ان اقسام کا حوالہ پایا جاتا ہے جن کے اندر ہم ان کو داخل سمجھتے ہیں۔

(۲) عضویاتی واقعہ یہ ہے کہ ہمارے حواس اور دماغ کے لئے تغیر اور آرام کے وقفات کا ہونا ضروری ہے ورنہ ہمارا احساس کرنا اور خیال کرنا ہی ختم ہو جاتا ہے۔

ان دونوں واقعوں میں سے ایک سے بھی ہمارے ذہن میں ایسے مطلق اوصاف کے وجود و عدم کے متعلق کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا جن سے کہ ہم حسی طور پر واقف ہوتے ہیں۔ نفسیاتی واقعہ سے تو یہ بات یقیناً ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ اشیا کے مقابلہ کرنے اور ان کو ایک دوسرے سے نسبت دینے کا جو ہم کو شوق ہوتا ہے اس سے اصلی اوصاف یا ان اشیاء کی ماہیت میں تو کوئی فرق واقع نہیں آتا جن کا باہم مقابلہ ہوتا ہے نہ اس سے ان کی مطلق موجودگی باطل ہوتی ہے۔ اور یہ بھی یقینی ہے کہ یہ بات عضویاتی واقعہ سے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس زمانے کی مدت جس کے دوران میں ہم ایک وصف کو محسوس کر سکتے ہیں یا اس کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں اس وصف کی اصلی ساخت سے بالکل علاقہ نہیں رکھتی جو کہ محسوس ہوتا ہے۔ علاوہ بریں بہت سی صورتوں میں مدت احساس بھی کافی طویل ہوتی ہے جس کو وجع اعصاب کے مریض جانتے ہیں اور نظریہ اضافیت جس کا ثبوت ان واقعات سے نہیں ہوتا اس کی اور واقعات سے جو کہ ان سے زیادہ نمایاں اور اہم ہیں قطعاً تردید ہو جاتی ہے۔ بہ الفاظ پروفیسر بین ہم ایک شئے کے مطلق نہ جاننے سے اور صرف اس کے اور دوسری شے کے فرق سے واقف ہونے سے اس قدر دور ہوتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمارے علم کی کل عمارت منہدم ہو جائے۔ اگر سٹنک پر ہم کو صرف ج و دیاج اور د کا فرق معلوم ہوتا جو سروں کے دو جوڑوں میں ایک ہی ہوتا تو جوڑے یکساں رہتے اور زبان سکونی حصوں کے بغیر کام چلا سکتی۔ اگر پروفیسر بین جو کچھ کہہ رہے ہیں سنجیدگی کے ساتھ یہی ان کی مراد نہیں ہے اور ہم کو اس مبہم اور عامیانہ قسم کے نظریہ پر بہت زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں

اس نظریہ کے حامیوں کے اذہان میں جو واقعات گردش کرتے معلوم ہوتے ہیں وہ وہ واقعات ہیں جن کو عضویاتی قانون کے تحت مناسب طور پر بیان کیا گیا ہے۔

قانون تقابل

اول میں ان واقعات کو بیان کروں گا جو اس قانون کے تحت آتے ہیں اور پھر یہ بتاؤں گا کہ نفسیات کے لئے ان کی اہمیت کیا ہے۔

مظاہر تقابل کا اس قدر بہتر اور کہیں اظہار نہیں ہوتا اور ان کے قوانین صحیح مطالعہ کے لئے آشکارا نہیں ہوتے جتنا کہ بصارت میں ہوتا ہے۔ اس میں دونوں اقسام یعنی ہم وقت و متعاقب کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اکثر واقع ہوتی رہتی ہیں۔ قانون کفایت کے مطابق معمولاً ان کی طرف توجہ منعطف نہیں ہوتی کیونکہ اس کی بنا پر ہم اپنی شعوری توجہ کے لئے معروض کے صرف وہ اجزا انتخاب کرتے ہیں جن سے کوئی عملی یا جمالیاتی غرض پوری ہوتی ہے اور باقی کو نظرانداز کر دیتے ہیں جس طرح سے کہ ہم دو گونہ تمثالات ترمروں وغیرہ کو نظرانداز کر دیتے ہیں جو ہر شخص کے سامنے ہوتے ہیں مگر جن کا امتیاز بغور توجہ کئے بغیر نہیں ہوتا۔ مگر توجہ سے ہم ان عام واقعات کو آسانی کے ساتھ دریافت کر سکتے ہیں جن کا تقابل میں دخل ہوتا ہے۔ ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عموماً ایک شے کا رنگ اور اس کی چمک کسی اور شے کے رنگ اور چمک کو متاثر کرتی ہے جو اس کے ساتھ یا اس کے فوراً بعد ہی نظر آتی ہے۔

اول تو یہ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے کسی سطح کی طرف دیکھیں اور پھر دوسری طرف اپنی آنکھیں پھیر لیں تو پہلی سطح کے متمم رنگ اور مخالف درجہ کی چمک دوسری کے رنگ اور چمک کے ساتھ مل جائیں گے۔ یہ تو متعاقب تقابل ہے۔ اس کی توجیہ عضو بصارت کا تکان ہے جس کی وجہ سے یہ کسی خاص مہیج سے اتنا ہی بتدریج کم متاثر ہوتا جائے گا جتنا کہ وہ مہیج دیر تک عمل کرتا رہے گا۔ یہ بات نہایت وضاحت کے ساتھ ان تغیرات

معلوم ہو جاتی ہے جو اس وقت محسوس ہوتے ہیں جب نظر کسی ساحت کے ایک خاص نقطہ پر مسلسل قائم رکھی جاتی ہے تو رفتہ رفتہ یہ ساحت تاریک ہو جاتی ہے۔ اس کا دھندلا پن بڑھتا جاتا ہے اور آخر کار اگر کسی کو اس قدر مشق ہوتی ہے کہ نظر اس طرف جمائے رکھے تو ممکن ہے کہ سائے اور رنگ کے خفیف فرق بالکل ہی محو ہو جائیں ایسی حالت میں اگر ہم نظر ہٹالیں تو اس ساحت کی منفی تمثال مابعد فوراً قائم ہو جاتی ہے جس کی طرف ابھی ہم متوجہ تھے۔ اور اس کی حِسّیں اس شئے کی حسوں کے ساتھ مل جاتی ہیں جن کی طرف اس وقت نظر پڑتی ہے یہ اثر بین طور پر اسی وقت محسوس ہوتا ہے جب پہلی سطح پر آنکھوں کو حرکت دیے بغیر نظر جمائی جاتی ہے۔ گر یہ موجود ہر وقت ہوتا ہے حتیٰ اس وقت بھی جب کہ آنکھیں ادھر ادھر گھومتی ہیں جس کی وجہ سے ایسی حس ہوتی ہے جس میں اس سے پہلی حس سے کم و بیش تغیر ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر ہم وقت تقابل کے ساتھ متعاقب تقابل یقیناً موجود ہوتا ہے جس سے مظاہر پیچیدہ ہو جاتے ہیں۔
ایک بصری تمثال میں محض ان حسوں ہی سے تغیر نہیں ہوتا جن کا تجربہ اس سے ذرا ہی پہلے ہوتا ہے بلکہ اس میں ان حسوں سے بھی تغیر واقع ہوتا ہے جن کا تجربہ اس کے ساتھ ہوتا ہے اور خصوصاً ان سے جو شبکیہ کے ملحقہ حصوں سے آتی ہیں۔ یہ ہم وقت تقابل کا مظہر ہے۔ متعاقب تقابل کی طرح سے اس میں بھی چمک اور رنگ دونوں کو دخل ہوتا ہے۔ جب ایک چمکدار شئے کا ماحول نسبتہً تاریک ہوتا ہے تو یہ زیادہ چمکدار معلوم ہونے لگتی ہے۔ اور جب ماحول اس سے زیادہ چمکدار ہوتا ہے تو یہ نسبتہً ماند معلوم ہونے لگتی ہے۔ اگر دو رنگ ایک دوسرے کے قریب ہوں تو ان میں ہر ایک کے ساتھ اس کا متمم رنگ مل کر ان کو متغیر کر دیتا ہے۔ اور آخر میں یہ بتائے دیتے ہیں کہ اگر رنگین سطح کے قریب خاکستری سطح ہوتی ہے تو اس پر اول الذکر کے متمم کا اثر آجاتا ہے۔
نظر بریں ہم وقت تقابل کے مظاہر دیگر مظاہر کے ساتھ مل کر اس قدر پیچیدہ ہو جاتے ہیں کہ ان کو ان سے علیحدہ کر کے خلوص کی حالت میں مشاہدہ کرنا دشوار ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی تحقیقات کو صحیح طور پر عمل میں لاسکے تو یہ ظاہر ہے کہ نہایت ہی اہم ہوں گی۔ اس واقعہ سے غفلت برتنے کی وجہ سے مشاہدہ کی توجیہ

میں بہت کچھ غلطیاں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ اگر آنکھ کو ساحت میں اس طرح ادھر اودھر گردش کرنے دیا جائے جس طرح اسے کہ یہ معمولاً کرتی ہے تو متعاقب تقابل پیدا ہوتا ہے اور اس کی موجودگی کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سے صرف اس طرح سے بچ سکتے ہیں کہ آنکھ کو پوری طرح سکون دے کر ہوشیاری کے ساتھ ایک ساحت پر نظر جمائیں اور پھر اس کے اندر اس کے متقابل ساحت کے آنے سے جو تغیرات واقع ہوں ان کا مشاہدہ کریں۔ اس قسم کے عمل سے خالص ہم وقت تقابل کا مظہر پیدا ہوگا۔ لیکن اس طرح سے بھی یہ اپنے خلوص کی حالت میں صرف ایک ہی منٹ باقی رہتا ہے۔ اس کا انتہائی اثر بھی متقابل ساحت کے داخل ہونے کے فوراً ہی بعد ہوتا ہے اور پھر اگر نظر کو جمائے رہیں تو یہ بہت ہی جلد کمزور ہونا شروع ہو جاتا ہے اور پھر جلدی محو ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے اس میں وہی تغیرات واقع ہوتے ہیں جو اس وقت مشاہدے میں آتے ہیں جب کسی ساحت کی طرف نظر جما کر دیکھا جاتا ہے اور شبکیہ ہیج کے متغیر نہ ہونے کی وجہ سے تھک جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اس پر بھی اسی نقطہ پر نظر جمائے رکھے تو ایک ساحت کے رنگ اور چمک ملحقہ ساحتوں کے رنگ اور چمک کے ساتھ ملنے لگتے ہیں اور اس طرح سے ہم وقت تقابل کی جگہ ہم وقت استقرا لے لیتا ہے۔

ہم وقت تقابل کے مظاہر کی تحلیل کرتے وقت ہم کو یہی نہیں کہ متعاقب تقابل زمانی تغیرات جو نظر کے جمانے کی وجہ سے ہوتے ہیں اور ہم وقت استقرا ہی کا لحاظ کرکے ان کو خارج کرنا چاہیئے بلکہ ہم کو دیگر مختلف اثرات کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے جن سے اس کے اثرات میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ موافق حالات میں اثرات تقابل بہت نمایاں ہوتے ہیں اور یہ ہمیشہ اس قدر شدت کے ساتھ ہوتے ہیں کہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کیئے بغیر رہتے ہی نہیں۔ مگر مختلف خلل انداز اسباب کی بنا پر یہ ہمیشہ بہت زیادہ واضح نہیں ہوتے جن کی وجہ سے قوانین تقابل میں کسی قسم کا استثنا واقع نہیں ہوتا بلکہ جو اس کے مظاہر میں ایک تغیر پیدا کر دینے والا اثر رکھتے ہیں۔ مثلاً جب اس زمین میں جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے بہت سی ممیز خصوصیات ہوتی ہیں۔ مثلاً موٹا دانہ کھردری سطح باریک نمونہ وغیرہ تو اثر تقابل کمزور معلوم ہوتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اثرات تقابل موجود نہیں ہوتے بلکہ اس سے محض یہ ظاہر ہوتا ہے کہ منتجہ حسوں کو اور بہت سی

قوی تر حسیں مغلوب کر لیتی ہیں جو توجہ پر بالکل مستولی ہو جاتی ہیں۔ ایسی زمین پر ایک دھیمی تمثال ما بعد (جو بلا شبہ شکلی تغیرات کی بنا پر ہوتی ہے) ممکن ہے کہ غیر مرئی ہو جائے۔ حتیٰ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ رنگ کے خفیف خارجی فرق بھی غیر محسوس ہو جائیں۔ مثلاً روئی کے کپڑے پر خفیف سا دھبہ یا چکنائی کا داغ جو دور سے آسانی کے ساتھ نظر آتا ہو ممکن ہے کہ قریب سے بغور دیکھنے پر جس سے کہ سطح کی اصل نوعیت ظاہر ہوتی ہے نظر نہ آئے۔

تقابل کے بظاہر معدوم ہو جانے کا اکثر سبب درمیانی دھندلے اور تاریک ساحت بھی ہوتے ہیں جیسے ایک میدان کے گرد سیاہ حاشیہ بنانے سے یا اشیاء کے گرد سایہ دار خط و خال بنانے سے۔ جب اس قسم کے ساحت تقابل میں مخل انداز ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ سیاہ و سفید اپنے اندر بہت کچھ رنگ جذب کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ خود ان پر رنگ کا واضح طور پر اثر ہو۔ اور نیز اس وجہ سے کہ اس قسم کے خطوط دوسرے ساحتوں کو ایک دوسرے سے اس قدر علیحدہ کر دیتے ہیں کہ یہ ایک دوسرے کو متاثر نہیں کر سکتے۔ رنگ کے خفیف خارجی فرق بھی اس طرح سے غیر محسوس بنائے جا سکتے ہیں۔

تیسری صورت جس میں کہ تقابل ظاہر نہیں ہوتا وہ ہوتی ہے جس میں کہ متقابل ساحتوں کا رنگ بہت زیادہ کمزور یا شدید ہوتا ہے یا دونوں ساحتوں کی چمک میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ آخر صورت میں جس کو اچھی طرح سے ثابت کیا جا سکتا ہے چمک کا تقابل رنگ کے تقابل میں مخل ہوتا ہے اور اس کو غیر محسوس بنا دیتا ہے۔ اسی بنا پر تقابل دو ایسی ساحتوں کے مابین زیادہ اچھی طرح سے محسوس ہوتا ہے جن کی چمک مساوی ہوتی ہے۔ مگر رنگ کی شدت بھی زیادہ ہونی چاہئے کیونکہ ایسی حالت یعنی خود اس کی شدت اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ متقابل ساحت بھی گہرے رنگ کی ہو جو امالہ شدہ رنگ کی اس قدر جاذب ہوتی ہے کہ تقابل بین طور پر نمایاں نہیں ہونے پاتا۔

لہذا بہترین اثرات تقابل پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ متقابل ساحت ایک دوسرے سے قریب ہوں۔ ان کے مابین سائے یا سیاہ خطوط حائل نہ ہوں ان کی

ساخت یکساں ہو اور ان کی چمک مساوی شدت لون اوسط درجہ کی ہو۔ فطری طور پر اس قسم کے حالات اکثر پیدا نہیں ہوتے۔ کیونکہ تقریباً تمام معمولی اشیا میں مخل اثرات موجود ہوتے ہیں جس کی وجہ سے اثرات تقابل بہت ہی کم ظاہر ہوتے ہیں۔ ان مخل اجزا کے خارج کرنے اور اچھے اثرات تقابل کے پیدا کرنے کے لئے مناسب ترین حالات پیدا کرنے کے لئے مختلف اختیارات تجویز کئے گئے ہیں جن کو توجیہ کے مخالف نظریات کا مقابلہ کرتے وقت بیان کیا جائے گا۔

دو نظرئے ہیں جو مظاہر تقابل کی توجیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان میں ایک نفسیاتی ہے اور دوسرا عضویاتی ہے۔

ان میں نفسیاتی کو فروغ پہلے حاصل ہوا۔ اس کا سب سے قابل حامی ہیلم ہولٹز ہوا ہے۔ یہ تقابل کی توجیہ اندازے کے دھوکا کھا جانے سے کرتا ہے معمولی زندگی میں ہماری حسین ہمارے لئے صرف اس حد تک دلچسپی رکھتی ہیں جس حد تک کہ ہم کو ان سے عملی علم حاصل ہوتا ہے۔ ہماری بڑی غرض اشیاء کا پہچاننا ہوتی ہے اور ہم کو ان کی مطلق چمک اور مطلق رنگ کا صحیح طور پر اندازہ کرنے کی کبھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس لئے ہم کو ایسا کرنے سے کبھی کوئی سہولت نہیں ہوتی بلکہ ان کے سائے کے مبہم تغیرات کی ہم پرداہ نہیں کرتے اور ان کے صحیح رنگ اور چمک کے متعلق ہم کو ہمیشہ شک ہوتا ہے۔ جب چیزیں ایک دوسرے کے قریب ہوتی ہیں تو ہم ان فرقوں کو جن کا صاف طور پر اور یقین کے ساتھ ادراک ہوتا ہے ان سے جن کا ادراک مبہم ہوتا ہے یا جن کے متعلق حافظہ کے ذریعہ سے رائے قائم کرنی پڑتی ہے زیادہ خیال کرتے ہیں بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ہم ایک میانہ قد انسان کو جب کہ وہ پست قامت اشخاص میں کھڑا ہوتا ہے زیادہ بلند قامت خیال کرنے لگتے ہیں۔ اس قسم کے دھوکے بڑے فرقوں کی نسبت خفیف فرقوں میں زیادہ آسانی کے ساتھ ہو سکتے ہیں نیز وہاں بھی ایسا ہوتا ہے جہاں بجائے بہت سے عناصر فرق کے صرف ایک عنصر ہوتا ہے۔ تقابل کے واقعات کی بڑی تعداد میں یعنی ان تمام واقعات میں جن میں کہ ایک سفید سے دھبے کے گرد ایک رنگین سطح ہوتی ہے (مثلاً میرس کا اختبار آئینے کا اور رنگین سائے وغیرہ جن کو جلد ہی بیان کیا جائے گا) ہیلم ہولٹز کے نزدیک تقابل کے

پیدا ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ رنگین روشنی یا ایک شفاف رنگین چادر ساحت پر پھیلی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور مشاہدے سے براہ راست یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ سفید دھبے پر نہیں پڑتی۔ اس لئے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو سفید دھبہ اول الذکر رنگ میں نظر آتا ہے۔ اب

" رنگوں کو ہمارے لئے سب سے زیادہ اہمیت جو حاصل ہوئی ہے وہ اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ اجسام کی خصوصیات ہوتے ہیں اور ان کی شناخت کی علامات کے طور پر کام دیتے ہیں۔ ...... اجسام رنگوں کے متعلق رائے قائم کرنے اور چمک رنگ کی روشنی کے اختلافات کو نظر انداز کرنے کے ہم عادی ہو گئے ہیں۔ ایک ہی قسم کی اشیا کے رنگوں کا ہم کو دوپہر کی کھلی دھوپ میں کھلے ہوئے آسمان کی نیلی روشنی ابر آلودہ دن کی کمزور سفید روشنی ڈوبتے ہوئے سورج کی یا شمع کی سرخی مائل روشنی میں تحقیق کرنے کا کافی موقع ملتا ہے۔ علاوہ بریں گرد و پیش کی رنگین اشیا کے عکسوں کا بھی اثر ہوتا ہے۔ چونکہ ہم ایک ہی طرح کی رنگین اشیا کو مختلف روشنیوں میں دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں اس لئے ہم روشنی کے فرق کے باوجود شے کے رنگ کا صحیح تعقل قائم کرنا سیکھ جاتے ہیں یعنی ہم کو اس امر کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شے سفید روشنی میں کیسی معلوم ہوگی۔ اور چونکہ ہم کو شے کے مستقل رنگ ہی سے دلچسپی ہوتی ہے اس لئے ہمیں ان جزئی حسوں کا شعور نہیں ہوتا جن پر ہماری رائے مبنی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے جب ہم کو ایک شئے ایک رنگین پردے میں سے نظر آتی ہے تو اس امر کی شناخت کرنے میں ہم کو کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ اس میں کونسا رنگ پردے کا ہے اور کونسا اس شے کا ہے جو پردے میں سے نظر آتی ہے۔ جو اختبارات بیان کئے گئے ہیں ان میں ہم ان چیزوں کے متعلق بھی ایسا ہی کرتے ہیں جہاں کہ وہ پردہ جس کے پیچھے سے ہم کو وہ شے نظر آتی ہے بالکل رنگین نہیں ہوتا کیونکہ ہم کو دھوکہ ہو جاتا ہے جس کی بنا پر ہم اس جسم سے غلط رنگ منسوب کر دیتے ہیں اور وہ رنگ اس پردے کے رنگین حصہ کا متمم ہوتا ہے۔

ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ رنگین پردے میں سے متمم رنگ نظر آ رہا ہے کیونکہ ان دونوں رنگوں سے ملکر سفیدی کی حس ہوگی جو فی الواقع ہوا کرتی ہے۔ لیکن اگر

کسی طرح سے سفید وہبہ ایک مستقل شیئے کے طور پر پہچان لیا جائے یا اگر اس کا کسی دوسری شے سے مقابلہ کیا جائے جس کا سفید ہونا معلوم ہو تو ہماری نظر دھوکے کا شکار نہیں ہوتی اور پھر تقابل ظاہر نہیں ہوتا۔

"جونہی ساحت متقابل ایک مستقل جسم کی حیثیت سے شناخت ہو جاتا ہے جو رنگین زمین پر واقع ہوتا ہے یا اس کی حدود کا اچھی طرح پتہ لگانے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایک علٰحدہ ساحت ہے تو تقابل جاتا رہتا ہے۔ جب تک یہ نہیں ہوتا اس وقت تک وضع مکانی کے متعلق رائے شئے زیر بحث کی مادی علٰحدگی اور اس کے رنگ کے متعلق فیصلہ کن ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لونی تقابل حس کا فعل نہیں بلکہ رائے کا فعل ہے۔

مختصر یہ ہے کہ تقابل کی بنا پر رنگ یا چمک میں جو ظاہری تغیر ہوتا ہے وہ عضو کے ہیجان میں کسی تغیر کی وجہ سے نہیں ہوتا اور نہ حس میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے بلکہ رائے کی غلطی کی وجہ سے غیر متغیر حس کی غلط ترجمانی کی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے چمک یا رنگ کے ادراک میں تغیر محسوس ہوتا ہے۔

اس نظریئے کے مقابل میں ایک ایسا نظریہ پیش کیا گیا ہے جو تقابل کے تمام واقعات کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے کہ گویا یہ تمام تر بصارت کے انتہائی آلات کے عضویاتی عمل پر مبنی ہوں۔ اس خیال کا سب سے بڑا مؤید ہیرنگ ہے۔ اختبارات کے تجویز کرنے میں بہت بڑی ذہانت سے کام لے کر اور ان کے عمل میں شدید احتیاط برت کے وہ نفسیاتی نظریئے کے نقائص دریافت کرنے اور عملی طور پر اپنے نظریئے کی صحت کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر بصری حس کے متلازم نظام عصبی میں ایک طبیعی عمل ہوتا ہے۔ تقابل تغیر محسوس نتائج کے غلط تصور سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے کہ شبکیہ کے کسی حصہ کا ہیجان (اور اس کی منتجہ حس) خود اپنی روشنی پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ کل شبکیہ کی روشنی پر مبنی ہوتا ہے۔

اگر یہ نفسی طبیعی عمل روشنی کی کرنوں کے شبکیہ پر پڑنے سے مہیج ہو جائے جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے تو اس کی نوعیت صرف ان کرنوں کی نوعیت ہی پر مبنی نہ ہو گی بلکہ کل عصبی آلات کی ساخت پر مبنی ہو گی جس کا تعلق بصارت کے عضو سے ہو گا اور اس

حالت سے ہوگا جس میں یہ خود کو پاتی ہے۔

جب خارجی مہیج سے شبکیہ کا محدود حصہ متہیج ہوتا ہے تو باقی شبکیہ اور خصوصاً وہ حصہ بھی جو اس سے ملحق ہوتا ہے رد عمل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے عمل کرنے پر مائل ہوتا ہے کہ اس سے اس چمک کے مخالف کی حس ہوتی ہے جس کی حس براہ راست متہیجہ حصہ سے ہوئی ہے اور یہی حال رنگ کا ہوتا ہے کہ پہلے رنگ کا متمم نظر آتا ہے۔ جب خاکستری دھبہ تنہا نظر آتا ہے اور جب یہ تقابل کی وجہ سے رنگین نظر آتا ہے تو دونوں صورتوں میں دھبہ کی خارجی روشنی ایک ہی ہوتی ہے۔ ہیلم ہولٹز کا دعویٰ ہے کہ عصبی عمل اور اس کے مطابق حس غیر متغیر رہتے ہیں مگر ان کی ترجمانی مختلف ہوتی ہے۔ ہیرنگ یہ کہتا ہے کہ عصبی عمل اور خود حس میں تغیر واقع ہو جاتا ہے اور ترجمانی جو ہوتی ہے وہ متغیرہ شبکی حالت کی براہ راست شعوری متلازم ہوتی ہے۔ ایک کے خیال کے مطابق تقابل کی اصل نفسیاتی ہے۔ دوسرے کے نزدیک یہ خالص عضویاتی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ اوپر جو واقعات درج کیے گئے ہیں جہاں کہ کوئی تقابل ظاہر نہیں ہوتا (ایسی زمین پر جس میں بہت سی ممیز خصوصیات ہوتی ہیں ایسے میدان پر جس کی حدود میں سیاہ خطوط ہوتے ہیں) نفسیاتی نظریہ اس کو ایسے واقعات سے منسوب کرتا ہے کہ ان حالات میں ہم رنگ کے چھوٹے حصہ کو سطح کے اوپر ایک مستقل شئے سمجھ لیتے ہیں اور اس کو ایسی شئے خیال کرتے ہیں۔ آئندہ دھوکے سے یہ نہیں سمجھتے کہ وہ ایسی چیز ہے جس پر زمین کا رنگ پڑا ہے۔ عضویاتی نظریہ کہتا ہے کہ تقابل کا اثر اس وقت بھی پیدا ہوتا ہے مگر یہ کہ حالات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ رنگ اور چمک کے خفیف تغیرات جو اس کی بنا پر ہوتے ہیں غیر محسوس سا ہو جاتے ہیں۔

ان دونوں نظریوں کا ہم نے اجمالی تذکرہ کیا ہے۔ اور اس طرح سے یہ دونوں مساوی طور پر قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ہیرنگ نے تمثالات مابعد کے اختبارات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت کر دی ہے کہ شبکیہ کے ایک حصہ کے اعمال اس کے گرد و پیش کے حصوں کو متاثر کرتے ہیں اور ایسے حالات میں متاثر کرتے ہیں کہ جن میں دھوکہ کا امکان ہی نہیں ہوتا۔ تقابل کے واقعات کو اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مظاہر ممکن ہے کہ اس سبب پر مبنی ہوں۔ جن واقعات کی

سبھی تحقیق کرو یہ ضرور ظاہر ہوگا کہ نفسیاتی نظریے کے حامیوں نے اپنے اختبارات کو کافی احتیاط کے ساتھ انجام نہیں دیا ہے۔ وہ تدریجی تقابل کو خارج نہیں کرتے۔ نظر کے جمانے سے جو تغیرات ہوتے ہیں ان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور تغیر پیدا کرنے والے اثرات کا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے لحاظ رکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اگر ہم وقت تقابل کے سب سے نمایاں اختبارات کو جانچیں تو اس بات کو آسانی کے ساتھ ثابت کر سکتے ہیں۔

ان میں سے سب سے معروف اور سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ مہیا ہونے والا اختبار وہ ہے جو اختبار میرس کے نام سے مشہور ہے۔ خاکستری رنگ کے کاغذ کا ایک ٹکڑا ایک رنگین پائمین پر رکھا جاتا ہے اور دونوں کو ایک شفاف سفید کاغذ سے ڈھک دیا جاتا ہے۔ ایسی صورت میں خاکستری حصہ تقابلی رنگ اختیار کر لیتا ہے جو پائمین کا متمم ہوتا ہے اور جو اس کاغذ میں جو اس پر ہوتا ہے سفیدی کی ایک جھلک کے ساتھ چمکتا ہے۔ ہیلم ہولٹز اس منظر کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے۔

"اگر پائمین کا رنگ سبز ہوتا ہے تو کاغذ جو اس کے اوپر ہوتا ہے وہ بھی سبزی مائل معلوم ہوتا ہے۔ اب اگر اوپر کا کاغذ غیر محسوس طور پر خاکستری کاغذ تک پھیل جائے تو ہمیں ایسا معلوم ہوگا کہ ہمیں کوئی شئے سبزی مائل کاغذ میں سے نظر آرہی ہے اور وہ شئے گلابی معلوم ہوگی تاکہ اس سے سفید روشنی پیدا ہو۔ لیکن اگر خاکستری دھبے کی حدود اس قدر مقرر ہوں کہ یہ ایک مستقل شئے معلوم ہوتی ہو تو سبزی مائل حصہ کی سطح کا تسلسل باقی نہیں رہتا۔ اور ہم اس کو ایسی خاکستری شئے خیال کرتے ہیں جو اس سطح پر رکھی ہوئی ہے۔"

اس طرح سیاہ رنگ سے خاکستری کاغذ پر حدود بنانے سے یا شفاف کاغذ پر ایک اور خاکستری کاغذ رکھنے سے (جس کی چمک کا درجہ وہی ہو) اور دونوں خاکستری رنگوں کا مقابلہ کرنے سے تقابلی رنگ کے اثر کو باطل کیا جا سکتا ہے۔ اب ان میں سے کسی ایک پر بھی تقابلی رنگ ظاہر نہیں ہوتا۔

ہیرنگ یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے یہ معنی لینے صحیح نہیں۔ اول تو اختبار کو اس طرح سے مرتب کیا جا سکتا ہے کہ ہم کو دھوکہ سے یہ یقین نہ ہو کہ ہم کو رنگین واسطے

خاکستری رنگ کی شئے نظر آ رہی ہے۔ ایک خاکستری رنگ کے کاغذ کے تختہ سے
پانچ پانچ ملی میٹر پر چوڑی پٹیاں اس طرح سے کاٹو کہ خاکستری پٹی کے بعد ایک حصہ
اتنا ہی خالی رہ جائے اور خاکستری پٹیاں اس خاکستری تختہ سے ایک طرف سے
جڑی رہیں جس سے ایک طرح کے لوہے کے جنگلے کی سی شکل معلوم ہونے لگے۔ اس کو
ایک رنگین) پائین مثلاً سبز پر رکھو اور ان دونوں کو ایک شفاف کاغذ سے ڈھک دو
اور ان سب پر ایک سیاہ چوکھٹا رکھ دو جس سے تمام کنارے ڈھک جائیں اور صرف
پٹیاں نظر آتی رہیں جو اب اس طرح سے ہوں گی کہ ان میں سے ایک سبز اور ایک
خاکستری۔ خاکستری پٹی پر نہایت ہی قوی تقابلی رنگ معلوم ہوگا اور چونکہ خاکستری
پٹیاں بھی اتنی ہی جگہ مین کو ہوتی ہیں جتنی مین کہ سبز اس لئے ہم کو یہ دھوکہ نہیں ہوتا
کہ ہم خاکستری پٹیوں کو سبز پائین میں سے دیکھ رہے ہیں۔ ایسا ہی اس وقت
ہوتا ہے اگر ہم ٹوکرے کے نمونہ کا ٹکڑا اس طرح سے بنتے ہیں کہ ایک دھاری سبز
اور ایک خاکستری اور پھر ان کو ایک شفاف کاغذ سے ڈھک دیتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ حس عضویاتی اسباب کی بنا پر ہوتی ہے اور
فی الحقیقت حس ہوتی ہے اور وہ کہ نہیں ہوتی جس سے کہ تقابل کا اثر پیدا ہوتا ہے تو کیا رنگ
اس وقت نہیں رہتا جب خاکستری ٹکڑے کی حدود متعین کر دی جاتی ہیں جس کی وجہ سے ہم اس کو
ایک مستقل شئے کی حیثیت سے پہچان سکتے ہیں۔ اول تو یہ ہے کہ اس سے لازمی طور پر ایسا نہیں ہوتا
جو کہ اگر اختبار کیا جائے تو آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے۔ تقابلی رنگ باوجود سیاہ خطوط کے اکثر
بیّن طور پر مرئی رہتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے بھی نہایت واضح وجوہ موجود ہیں کہ رنگ میں
تغیر کیونکر ہوتا ہے۔ ہم وقت تقابل ہمیشہ حدود کے قریب سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔
لیکن اب ایک تنگ سیاہ حد دونوں میدانوں کو ایک دوسرے سے
جدا کرتی ہے اور یہ خود تقابل کی وجہ سے دونوں حصوں کی سفیدی کو قوی کرتا ہے
جو پہلے سے تھوڑے ہی سے رنگین تھے۔ اور سفید و سیاہ پر تقابلی رنگوں کا اثر نہایت ہی
موافق حالات میں نمایاں ہوتا ہے۔ اس طرح سے حدبندی کرنے سے تو خفیف
رنگ کے اختلافات کو بالکل غیر محسوس بنا سکتے ہیں جیسا کہ اس طرح سے تجربہ
ہو سکتا ہے کہ ایک خاکستری پائین پر ایک ہلکے رنگ کا غذ کا ٹکڑا رکھو اور اس کو

سفید شفاف کاغذ سے ڈھک دو اور پھر رنگین ٹکڑے کی حد بندی کر دو۔ اس طرح سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ متقابل میدان کے ایک مستقل شے سمجھ لینے سے اس رنگ میں خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ چند عضوی تغیرات ہوتے ہیں جن کی آسانی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔

یہی بات اس حالت میں بھی ثابت کی جا سکتی ہے جب شفاف کاغذ پر ایک دوسرا خاکستری ٹکڑا رکھا جاتا ہے اور اس کا نیچے کے ٹکڑے سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ مختلف چمک کے کاغذ استعمال کرنے میں جو گڑبڑ ہوتی ہے اس سے بچنے کے لئے دوسرا ٹکڑا بالکل ایسا ہی خاکستری ہو جیسا کہ پہلا اور اس کی صورت یہ کی جائے کہ پہلے ایک ہی خاکستری کاغذ ایک شفاف کاغذ سے ڈھک دیا جائے اور پھر دونوں میں سے اعلیٰ میٹر مربع کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا جائے۔ تدریجی تقابل سے قطعی طور پر بچنے کے لئے جو بہت ہی آسانی کے ساتھ مظاہر کو پیچیدہ بنا دیتا ہے ہم کو شکلیہ کی رنگین روشنی کے سابقہ تہیجات کو بالکل روک دینا چاہئے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ شفاف کاغذ کے ٹکڑے کو ایک شیشے پر رکھو جس کے چاروں طرف سہارے ہوں۔ کاغذ کے نیچے پہلے خاکستری ٹکڑے کو رکھو۔ دوسرے خاکستری ٹکڑے کو ایک تار کے ذریعہ سے شیشے کے ٹکڑے سے ۲ یا ۳ سینٹی میٹر اوپر رکھو۔ اب دونوں ٹکڑے سوائے کناروں کے بالکل یکساں معلوم ہوں گے۔ اب دونوں ٹکڑوں پر اس طرح سے نظر جماؤ کہ آنکھوں میں صحیح تطابق نہ ہو جس کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کے ایسے قریب نظر آئیں گے کہ ان کے مابین بہت ہی تھوڑا سا فصل ہو گا۔ اب شیشے کے ٹکڑے کے پیچھے ایک سبز شیشے کا ٹکڑا لگا دو۔ اس کے لگتے ہی تقابل دونوں ٹکڑوں پر ایک وقت میں نمایاں ہو جائے گا۔ اگر یہ اوپر کے ٹکڑے پر کم نمایاں ہو تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ اس کے کنارے نسبتہً سیاہ ہوتے ہیں اس کے اندر ناہمواریاں ہوتی ہیں وغیرہ۔ جب تطابق صحیح ہوتا ہے اس وقت بھی کوئی اہم تغیر واقع نہیں ہوتا اگرچہ اس وقت بھی اوپر کے ٹکڑے کا وہ سرا جو روشنی کی جانب ہوتا ہے اور وہ جو تاریکی کے رخ پر ہوتا ہے کچھ نہ کچھ گڑبڑ پیدا کرتے ہیں۔ مسلسل نظر جمانے سے تقابل کمزور ہو جاتا ہے اور آخر کار ہموقت امالے کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کی وجہ سے ان ٹکڑوں اور زمین کے مابین امتیاز نہیں رہتا۔ اب اگر سبز ساحت کو نیچے سے نکال لو تو متعاقب

املاء کی بنا پر دونوں ٹکڑے سبز ہو جائیں گے۔ اگر آنکھ آزادی کے ساتھ حرکت کرتی ہے تو یہ آخرالذکر مظاہر ظاہر نہیں ہوتے لیکن تقابل باقی رہتا اور قوی ہو جاتا ہے ہیلم ہولٹز نے جب یہ دیکھا تھا کہ نیچے کے ٹکڑے کا تقابل محو ہو گیا ہے تو اس وقت اس کی یہ وجہ تھی اس نے نظر کو جمائے رکھا تھا۔ اس اعتبار سے اوپر کے ٹکڑے کو غلط رکھنے یا سروں کے چمک کے فرق سے یا اور ناہمواریوں سے خلل واقع ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے ایک مستقل شئے سمجھنے سے جو کہ ایک رنگین سطح پر پڑی ہو فرق واقع نہیں ہوتا اور اسی پر نفسیاتی توجیہ کا مدار ہے۔

اسی طرح سے تقابل کی دوسری صورتوں میں بھی نفسیاتی توجیہ کے دعاوی کو غیر شافی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ گھومنے والے چکروں سے اکثر کام لیا جاتا ہے جو عمدہ تقابلی مظاہر کے پیدا کرنے میں خاص طور پر موثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ تمام ناہمواریاں مٹ جاتی ہیں اور بالکل یکساں سطح رہ جاتی ہے۔ ایک سفید چکر پر رنگین ٹکڑوں کو ترتیب دیا جاتا ہے جن کے مابین سیاہ حد فاصل ہوتی ہے۔ اس طرح سے کہ جب چکر کو گھمایا جاتا ہے تو سفیدی سیاہی اور رنگ کے ساتھ مل جاتی ہے جس کا ایک ایسا رنگین چکر بن جاتا ہے جس میں خلوص کمزور ہوتا ہے اور جس پر ایک خاکستری حلقہ ہوتا ہے۔ خاکستری حلقہ پر تقابل کے ذریعہ اس ساحت کا رنگ آ جاتا ہے جو اس کے گرد و پیش ہوتا ہے۔ ہیلم ہولٹز اس واقعہ کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے۔

"جن رنگوں کا آپس میں مقابلہ ہوتا ہے ان کا فرق حقیقت سے زیادہ یا تو اس فرق ہی کی بنا پر محسوس ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ صرف یہی موجود ہوتا ہے اور صرف یہی توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ایسی حالت میں بہ نسبت اس کے جب یہ بہت سوں کے درمیان ہوتا ہے اس سے نسبتہً قوی ارتسام ہوتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ سطح کے مختلف رنگ سطح کے ایک زمینی رنگ کے تغیرات خیال کئے جاتے ہیں مثلاً جیسا کہ اس پر سایوں کے پڑنے سے ہو سکتا ہے یا رنگین انعکاسات سے یا رنگین روغن یا گرد کے امتزاج سے ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خارجی طور پر سبز سطح کے اوپر خاکستری دھبہ پیدا کرنے کے لئے سرخی مائل رنگ کی ضرورت ہوتی ہے۔"

یہ توجیہ آسانی کے ساتھ غلط ثابت کی جا سکتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے ایک چکر کے اوپر پیلے سبز اور خاکستری حلقے بنائے جائیں اور ان حلقوں میں سے ہر ایک میں مختلف درجہ کا خلوص پیدا کیا جائے۔ ایسی صورت میں تقابل نمایاں ہو جاتا ہے اگرچہ زمین کا کوئی رنگ نہیں ہوتا۔ اور اب ایک فرق نہیں ہوتا بلکہ بہت سے ہوتے ہیں۔ جن واقعات کو ہیلم ہولٹز اپنے نظریے کی تائید میں پیش کرتا ہے ان سے ان کی تردید کا بھی کام لیا جا سکتا ہے۔ وہ اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ اگر زمین کا رنگ بہت زیادہ گہرا ہوتا ہے یا اگر خاکستری حلقے کے گرد سیاہ دائرے ہوتے ہیں تو تقابل کمزور ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اگر سفید کاغذ کو رنگین زمین پر رکھا جائے تو کسی قسم کا تقابل پیدا نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ جب خاکستری حلقے کا اس قسم کے ٹکڑے سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو اس کا تقابلی رنگ یا تو کلیتہً زائل ہو جاتا ہے یا ایک حد تک کم ہو جاتا ہے۔ ہیرنگ ان تمام دعاوی کی عدم صحت ظاہر کرتا ہے۔ مناسب حالات میں تقابل کو سیاہ حدود کے ذریعہ باطل کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اگرچہ قدرتی طور پر یہ خلل پیدا کرنے والا عنصر ہوتا ہے۔ اگر چمک کی زیادتی کے اختلال سے بچنا ہو تو میدان کے خلوص کی زیادتی نسبتہً گہرے خاکستری رنگ کی طالب ہوتی ہے جن پر تقابلی رنگوں کا نسبتہً کم آسانی کے ساتھ اوراک ہوتا ہے۔ سفید کاغذ سے اگر احتیاط کے ساتھ کام لیا جائے تو اس سے بالکل مختلف نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ تقابلی رنگ اس پر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب اس کو پہلے رنگین ساحت پر رکھا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس کی طرف ہوشیاری کے ساتھ نظر جمائی جاتی ہے تو تقابلی رنگ نہایت سرعت کے ساتھ اس پر سے بھی اور حلقہ پر سے بھی دونوں پر سے کم ہو جاتا ہے اور اس کے اسباب وہی ہوتے ہیں جن کو اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ صحیح طور پر مشاہدہ کرنے کے لئے پہلے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ متعاقب تقابل کی وجہ سے جو پیچیدگی ہوتی ہے پہلے اس کا تدارک کیا جائے اور اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے سفید کاغذ کو رکھو پھر اس کے اور چکر کے مابین ایک خاکستری کاغذ داخل کر دو۔ آنکھوں کو سکون دو۔ چکر کو گھماؤ نظر کو پہلے سفید کاغذ پر جماؤ پھر خاکستری کاغذ کو نکال ڈالو۔ تقابل فوراً اور نہایت ہی واضح طور پر پیدا ہوتا ہے اور پیہم نظر جمائے رکھنے سے جو یہ رفتہ رفتہ زائل ہوتا ہے اس کا بغور مطالعہ کر سکتے ہیں۔

تقابل کے بعض اور واقعات کا مختصراً ذکر کر دینا کافی ہوگا۔ نام نہاد آئینے کا اختبار اس طرح سے ہوتا ہے کہ ایک سبز شیشے کے ٹکڑے کو ۴۵ درجہ آڑا کر کے رکھا جاتا ہے اس طرح سے کہ دو سفید سطحوں پر ایک زاویہ بنے جن میں سے ایک افقی ہو اور ایک عمودی۔ ہر ایک سفید سطح پر ایک سیاہ نقطہ ہوتا ہے۔ جو افقی سطح پر ہوتا ہے وہ شیشے میں نظر آتا ہے اور گہرا سبز معلوم ہوتا ہے دوسرا شیشے کی سطح سے آنکھ پر منعکس ہوتا ہے اور تقابل کی بنا پر سرخ معلوم ہوتا ہے۔ اختبار کو اس طرح سے مرتب کر سکتے ہیں کہ ہم کو سبز شیشے کی موجودگی کا علم نہ ہو بلکہ یہ خیال ہو کہ ہم براہ راست ایک ایسی سطح کو دیکھ رہے ہیں جس کے اوپر سبز اور سرخ نقطے ہیں۔ ایسی حالت میں رنگین واسطے کا لحاظ رکھنے کی بنا پر کسی قسم کا دھوکہ نہیں ہوتا جس کے اندر سے ہم کو یہ خیال ہو کہ ہم نقطہ کو دیکھتے ہیں۔ اس لئے نفسیاتی توجیہ اس حالت میں منطبق نہیں ہوتی۔ نظر کے جمانے کی بنا پر جو تدریجی تقابل ہوتا ہے اگر اس کا تدارک ہو جائے تو تقابل بہت جلد زائل ہو جاتا ہے جیسا کہ اس قسم کے تمام اختبارات میں ہوتا ہے۔

رنگین سایوں کے متعلق عرصہ سے یہ خیال ہے کہ یہ ہم وقت تقابل کے نفسیاتی الاصل ہونے کا قطعی ثبوت ہیں۔ یہ اس وقت بنتے ہیں جب ایک شفاف شے کو دو علحدہ سمتوں سے مختلف رنگوں سے روشن کیا جاتا ہے۔ جب ایک طرف سے روشنی سفید ہوتی ہے تو اس کا سایہ دوسرے رنگ کی روشنی کا ہوتا ہے اور دوسرا سایہ اس ساحت کا متمم ہوتا ہے جو دونوں روشنیوں سے منور ہوتا ہے۔ اب اگر ہم ایک نلی میں جو اندر سے سیاہ ہو رنگین سایوں کو دیکھیں اور آس پاس کے میدان کے حصوں میں سے کچھ بھی نظر نہ آئے اور پھر رنگین روشنی کو علحدہ کر دیں تو سایہ اب بھی رنگین معلوم ہوگا اگرچہ وہ حالات جن کی بنا پر یہ پیدا ہوا تھا ختم ہو چکے ہوں گے۔ نفسیاتی اس کو اس امر کا قطعی ثبوت خیال کرتے ہیں کہ رنگ اندازے کی غلطی کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ ثابت کی جا سکتی ہے کہ نلکی میں سے رنگ کے برابر نظر آنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ روشنی کی وجہ سے شبکیہ تھک جاتی ہے اور جب رنگین روشنی کو ہٹا دیا جاتا ہے تو رنگ آہستہ آہستہ غائب ہوتا ہے کیونکہ شبکیہ کا توازن بتدریج قائم ہو جاتا ہے۔ جب تدریجی تقابل کا اچھی طرح سے تدارک

کر لیا جاتا ہے تو اب اس کو خواہ نلکی میں سے دیکھا جائے یا یونہی یہ رنگین زمین کے ہٹا لینے کے بعد ایک لحہ بھی نہیں رہتا۔ عضویاتی توجیہ ان تمام مظاہر پر صادق آتی ہے جو رنگین سایوں سے ہوتے ہیں۔

اگر ہمارے پاس ایک چھوٹی سی زمین ہو جس کی روشنی غیر متغیر رہتی ہو اور اس کے گرد ایک بڑا میدان ہو جس کی چمک متغیر ہوتی رہتی ہو تو ہمیشہ آخرالذکر کی چمک کی کمی بیشی سے اول الذکر کی چمک میں کمی بیشی واقع ہوگی حالانکہ بڑے میدان کے متعلق بظاہر ایسا معلوم ہوگا کہ اس کے اندر کسی قسم کا تغیر واقع ہی نہیں ہوا۔ ایکسنر کہتا ہے۔

"حس کے دھوکے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اپنی ساحت نظر کی غالب چمک کو غیر متغیر خیال کرنے پر مائل ہوتے ہیں اور اس لئے اس کے اور محدود زمین کی چمک کے متغیرہ فرق کو آخرالذکر کی چمک کے تغیر سے منسوب کرتے ہیں۔"

لیکن یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ نتیجہ دھوکہ پر نہیں بلکہ واقعی شکلی تغیرات پر مبنی ہوتا ہے جو کہ حسوں کو متغیر کر دیتے ہیں۔ شبکیہ کے اس حصہ کی ذکاوت جو کہ بڑے میدان سے روشن ہوتا ہے تکان کی وجہ سے بہت ہی کم ہو جاتی ہے اس لئے چمک کی زیادتی اس سے بہت کم نمایاں ہوتی ہے جتنی کہ یہ اس ذکاوت کی کمی کے بغیر ہوتی۔ لیکن چھوٹی زمین تغیر کو اثر تقابل کے تغیر کی وجہ سے ظاہر کرتی ہے جو اس میں شبکیہ کے گرد و پیش کے حصوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔

مذکورۂ بالا واقعات سے یہ بات نہایت ہی واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ لونی تقابل عضویاتی اعمال کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ رائے کی غلطی یا دھوکے کی وجہ سے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہمارا ادراک لون کبھی کبھی حد تک بھی ہمارے اس خیال یا اندازے سے متاثر نہیں ہوتا کہ کونسی رنگ کی شے ہمارے سامنے ہوگی۔ اس امر کے غلط انتاج کی بنا پر کہ کونسی شے ہمارے سامنے ہے ہم کو بلا شبہ رنگ کے دھوکے ہوتے ہیں۔ چنانچہ وان کریس ہمیشہ سبز رہنے والے برف سے ڈھکے ہوئے جنگلوں میں آوارہ گردی کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے یہ خیال ہوا کہ مجھے شاخوں کے اندر سے گہرے نیلے رنگ کے صنوبر سے پٹے ہوئے پہاڑ نظر آتے ہیں جن کے اوپر برف اور اس پر سورج کی شعاعیں پڑ رہی ہیں حالانکہ جو شے نظر آ رہی تھی وہ قریب کے

درختوں پر کی سفید برف تھی جس پر کہ سایہ تھا۔
اس قسم کی غلطی بلا شبہ نفسیاتی اسباب کی بنا پر ہوتی ہے۔ یہ ظواہر کا غلط اصطفاف ہے جو اختلاف کے پیچیدہ اعمال کے متہیج ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے جس میں اس رنگ سے مختلف رنگ کا اشارہ بھی ہوتا ہے جو آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے۔ آئندہ ابواب میں اس قسم کے دھوکوں پر بہت تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے گی۔ لیکن تقابل کے نسبتاً سادہ واقعات کو اس قسم کے دھوکوں کی روشنی میں سمجھنا غلطی ہے۔ اس قسم کے دھوکوں کو ایک ان کے اندر رفع کیا جا سکتا ہے اور اس وقت ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ یہ ہوئے کیونکر۔ یہ ناکافی توجہ کی بنا پر ہوتے ہیں یا اس واقعہ کی بنا پر کہ جو ارتسام ہم کو ہوتا ہے وہ ایک سے زیادہ ممکن معروضوں کی علامت ہوتا ہے اور اس کی ترجمانی کسی ایک طریق پر ہو سکتی ہے۔ اس میں سے کسی بارے میں بھی یہ سادہ لونی تقابل کے مشابہ نہیں ہوتے جو بلا شبہ حس کا ایک مظہر ہوتا ہے جو بلا واسطہ متہیج ہوتی ہے۔
میں نے لونی تقابل کے واقعات پر اس قدر تفصیل کے ساتھ جو بحث کی ہے اس کی یہ وجہ ہے کہ یہ میری اس نظریہ کی مخالفت کی کوشش میں کہ حسین غیر متغیر نفسی اشیا ہیں جو نسبتاً بلند ذہنی وظائف کے ساتھ موجود ہوتی ہیں تبصرے کے لئے عمدہ موضوع ہے۔ حسیہ اور تعقلیہ دونوں کو اس بارے میں اتفاق ہے کہ اس قسم کی حسوں کا وجود ہے۔ خالص حسیہ یہ کہتے ہیں کہ ان میں امتزاج ہو جاتا ہے جس سے کہ اعلیٰ ذہنی عمل بنتا ہے۔ تعقلیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ذی فکر اصول کے عمل سے متحد ہو جاتی ہیں۔ خود میں بھی زور شور کے ساتھ یہ کہہ چکا ہوں کہ یہ اعلیٰ ذہنی عمل کے اندر موجود نہیں ہوتیں اور نہ یہ اس کے اس وقت ساتھ ہوتی ہیں جب یہ موجود ہوتا ہے۔ جو اشیا ان کے متہیج ہونے کا باعث ہوتی ہیں وہ موجود ہوتی ہیں۔ اور اعلیٰ ذہنی عمل بھی انہی اشیا کو جانتا ہے۔ مگر جس طرح سے اس کا علم اشیا ان کے علم کو خارج کر دیتا ہے اسی طرح جب یہ ہوتی ہے تو ان کو خارج کر دیتی ہے حالانکہ یہ بھی ان کی طرح سے دماغ کے آنی حالات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے برعکس تقابل کا نفسیاتی نظریہ اس بات کا مدعی ہے کہ حسین اب بھی ذہن کے سامنے غیر متغیر حالت میں ہوتی ہیں حالانکہ آخر الذکر کی ربط

دینے والی فعلیت ان پر آزادی کے ساتھ عمل کرتی ہے اور اس امر کا اپنی تشفی کے مطابق تصفیہ کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کیا ہوگا اور یہ اس لحاظ سے کرتی ہے کہ اور سب کیا ہیں۔ ونٹ تو صاف طور پر کہتا ہے کہ قانون اضافیت حس کا قانون نہیں بلکہ ادراک کا قانون ہے اور لفظ ادراک اُس کے نزدیک ایک نسبتہً بلند عقلی بے اختیاری کو ظاہر کرتا ہے۔ اشیا کو اس انداز میں سمجھنے کا طریقہ ایسے فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے جس کے معطیات کو خاکی اور حقیر سمجھتا ہے اور ان کے باہم ربط دینے کو روحی اور آزاد عمل خیال کرتا ہے۔ دیکھو روح خود حسی واقعات کے اصل خاصہ کو بھی بدل سکتی ہے اگر ایسا کرنے سے یہ ان کو باہم بہتر طور پر مربوط کر سکے۔ مگر (اس دشواری سے قطع نظر جو اس امر کے دیکھنے میں پیش آئی کہ حسوں کے بدلنے سے ہم ان کو باہم بہتر طور پر کس طرح مربوط کر سکتے ہیں) کیا یہ بات بدیہی نہیں ہے کہ علائقی شعور کے مافیہ یعنی معروض کا اسی طرح سے جزو ہوتے ہیں جس طرح سے حسیں جزو ہوتی ہیں تو اول الذکر کو محض عالم سے اور آخر الذکر کو محض معلوم سے منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ عالم بہرحال فکر کی عجیب و غریب نبض ہوتی ہے جس کے مطابق دماغ کا اپنے حالات پر ایک عدیم المثال ردعمل ہوتا ہے۔ تقابل کے واقعات سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ایک ہی حقیقی شے سے ہم کو بہ اختلاف حالات مختلف حسین ہو سکتی ہیں اس لئے ہم کو اس بارے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے کہ ان میں سے کس کو شے کا حقیقی نمائندہ خیال کریں۔

مظاہر تقابل کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب دو چیزیں باہم پر ایک ساتھ عمل کرتی ہیں تو وہ حس جو ان میں سے کسی ایک سے ہوتی ہے مختلف ہو جاتی ہے۔ جلد کی ایک خاص مقدار کو اگر گرم پانی میں ڈبویا جائے تو اس سے گرمی کی ایک خاص حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر زیادہ جلد کو پانی میں ڈبویا جائے تو اس سے گرمی کی حس بہت زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ کسی کیفیت کے محسوس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مہیج کی مقدار میں ایک خاص وسعت اور ایک خاص شدت ہو۔ فک اور ونڈرلی دونوں لمس اور حرارت کے مابین تمیز کرنے سے قاصر رہے جب ایک کارڈ میں سوراخ کر کے جلد کے ایک تھوڑے سے حصے کو

مس کیا گیا یا حرارت پہنچائی گئی۔ اسی طرح سے اشیاء کے تمامت میں ایک لونی اقل ہوتا ہے۔ ان کی شبیہ جو شبکیہ پر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک خاص جسامت کا ہو ورنہ اس سے رنگ کی حس نہ ہوگی۔ اس کے بالمقابل خارجی ارتسام کی زیادہ شدت سے ممکن ہے کہ ذہنی معروض زیادہ ممتد ہو جائے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ روشنی بڑھادی جاتی ہے۔ روشنی کے کم و بیش کرنے سے کل کمرہ تنگ ہو جاتا ہے یا پھیل جاتا ہے۔ ان نتائج میں سے کسی کی بھی یہ کہہ کر توجیہ کرنا آسان نہیں ہے کہ رائے کا دھوکہ ہے جو اس حس کی جو کہ ہم کو ہوتی ہے غلط علت خارجی سمجھنے کی بنا پر ہوتی ہے۔ نہ یہ ویبر کے اس مشاہدے میں ثابت کرنا آسان ہے کہ پیشانی کی جلد پر اگر ٹھنڈا پیسہ رکھا جائے تو یہ گرم کی نسبت زیادہ وزنی معلوم ہوتا ہے۔ یا سیز ایلفو ڈلی کے اس مشاہدے میں کہ چھوٹے لکڑی کے حکروں کو جب ۱۲۲ درجہ فرن ہیٹ حرارت پہنچائی جاتی ہے تو یہ اکثر اپنے سے بڑے حکروں سے جن کو اس طرح گرم نہ کیا گیا ہو زیادہ وزنی معلوم ہوتے ہیں یا ہال کے اس مشاہدے میں کہ اگر ایک بھاری نقطہ جلد پر حرکت کرے تو ہلکے نقطہ کے مقابلہ میں جو اسی رفتار سے حرکت کرتا ہو زیادہ تیز معلوم ہوتا ہے۔

بلیولرا و ریہان نے چند سال ہوئے بعض اشخاص کی ایک عجیب و غریب خصوصیت کی طرف توجہ منعطف کرائی تھی۔ اور وہ یہ کہ آنکھ جلد وغیرہ پر جو ارتسام ہوتے ہیں ان کے ساتھ آواز کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اس مظہر کو بعض اوقات رنگین سماعت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے۔ ابھی حال ہی میں وینسی اربین ٹش نے ثابت کیا ہے کہ یہ واقعات ایک نہایت ہی عام قانون کی مثالیں ہیں یہ کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ایسے ٹکڑوں کا رنگ جو اس قدر دور تھے کہ شناخت نہ ہو سکے اس کو اربین ٹش کے مریضوں نے اس وقت شناخت کر لیا جب ان کے کان کے برابر دوشاخہ بجایا گیا۔ بعض اوقات اس کے برعکس یہ نتیجہ ہوا کہ آواز کی وجہ سے ساحت نظر اور تاریک ہو گئی۔ نظر کی تیزی بڑھ گئی یعنی جو حروف اتنی دور تھے کہ پڑھے نہ جا سکتے تھے وہ اس وقت پڑھے جانے لگے جب کان کے قریب دوشاخہ

بجایا گیا۔ اربین ٹش نے اپنے اختبار کو متغیر کر کے یہ دریافت کیا ہے کہ نتائج سب پر مرتب ہوتے ہیں یعنی وہ آوازیں جو سماعت کی حد پر تھیں اس وقت اچھی طرح سنائی دینے لگیں جب آنکھوں کے سامنے مختلف قسم کی روشنیاں لائی گئیں۔ بوداُتفے لمس حرارت و برودت کی حس وغیرہ میں روشنیوں کے سامنے لانے اور آوازوں کے پیدا کرنے سے تغیرات ہوے۔ اثر کے اعتبار سے مختلف افراد میں باہم فرق ہوتا تھا۔ مگر جن پر بھی اختبار کیا گیا ہے ان سب پر اثر ضرور ہوا۔ یہ بظاہر کسی حد تک حس کے ان اثرات کو یاد دلاتے ہیں جو اس سے عضلی انقباض کی قوت میں واقع ہوتے ہیں جن کا کا مسٹر فیری نے مشاہدہ کیا ہے اور جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ ان سب سے زیادہ معروف مثالیں شور اور روشنی سے اَلم کے اور کل متلازم حسوں سے متلی کے بڑھ جانے کی ہے۔ جو اشخاص کسی مرض میں مبتلا ہوتے ہیں وہ جبلی طور پر خاموشی اور تاریکی کے جویاں ہوتے ہیں۔

غالباً اس بارے میں ہر شخص کو اتفاق ہوگا کہ اس قسم کے تمام واقعات کی توجیہ کرنے کا بہترین طریقہ عضویاتی ہے۔ یقیناً ایسا ہوتا ہوگا کہ دماغی عمل دوسرے تموج کے داخل ہونے سے یا تو قوی ہو جاتا ہے یا کمزور پڑ جاتا ہے۔ غالباً یہاں کوئی شخص بھی نفسیاتی توجیہ کو ترجیح نہ دے گا۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی رد عمل اور کثرت ہیجانات کے تمام واقعات اسی قسم کے حالات ہوں گے اور یہ کہ عضویاتی توجیہ ہر جگہ سب سے سادہ اور بہترین ہوتی ہے۔ جب ہم وقت سرخ اور سبز روشنیوں سے ہم کو زرد دکھائی دیتا ہے جب ستک کے تین سروں سے ہم کو ایک راگ سنائی دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ سرخ اور سبز روشنیوں کی حس اور تینوں سروں کی حس علٰحدہ علٰحدہ دماغ میں داخل ہوتی ہے اور اس کے اندر یا اس کی مضافی فعلیت سے زرد رنگ اور راگ کے اندر متحد ہو جاتی ہو بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ روشنی یا ہوائی امواج کی کثرت نئے قشری اعمال کو پیدا کر دیتی ہے جس کے مطابق زرد رنگ اور راگ کا احساس ہوتا ہے۔ جب اشیا کے حسی اوصاف ہمارے بلند ترین فکر کے معروضات میں داخل ہوتے ہیں تو یقیناً ایسا ہی ہوتا ہے۔ ان کی علٰحدہ علٰحدہ حسیں جوں کی توں موجود نہیں ہوتیں بلکہ ان کی جگہ بلند تر فکر لے لیتا ہے جو اگرچہ ان سے

مختلف نفسی وحدت ہوتا ہے مگر انھی حسی اوصاف کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے تھے۔
باب ۶ میں جو اصول بیان کیے گئے تھے ان کی اس نئے سلسلہ میں تائید ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ ہم ایک خیال یا ایک حس کو بہت سے خیالوں یا حسوں سے نہیں بنا سکتے صرف براہ راست اختبار ہی سے ہم کو اس کا علم ہو سکتا ہے کہ جب ہم پر ایک وقت میں بہت سے مہیج عامل ہوں تو ہم کو کس شے کا ادراک ہوگا۔

حس کا خارجی اظلال

ہم اکثر یہ سنتے ہیں کہ ہماری تمام حسیں ابتداءً ہم کو ذہنی یا داخلی معلوم ہوتی ہیں اور یہ بعد میں ہمارے ایک خاص عمل سے خارج میں آتی ہیں یا ان کا اظلال ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خارجی دنیا میں واقع ہیں۔ چنانچہ پروفیسر لیڈ کی قیمتی تصنیف میں ہم کو یہ عبارت ملتی ہے۔

"حسیں .... ذہنی حالتیں ہوتی ہیں جن کا مقام (جس حد تک کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا کوئی مقام ہوتا ہے) ذہن ہوتا ہے۔ ان حسوں کا محض ذہنی حالتوں سے طبیعی اعمال میں منتقل ہونا جو حوالی جسم میں واقع ہوتے ہیں یا اشیا کے ان اوصاف میں ہونا جو مکان کے اندر جسم سے خارج واقع ہوتی ہیں ایک ذہنی عمل ہے۔ اس کو ذہنی اکتساب بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ ایسا فعل ہوتا ہے جو اپنے کمال کی حالت میں ترقی کے ایک طویل و پیچیدہ عمل سے عالم وجود میں آتا ہے۔ حاسہ کے احضارات کے درست کرنے کے عمل میں دو منزلیں قابل غور اور نہایت ہی اہم ہیں اور ان پر خاص توجہ کی ضرورت ہے۔ ان میں سے اول تو جسم کے اندر معین مقام یا حسوں کا محض ذہنی حالتوں سے ایسے اعمال یا اسباب میں منتقل ہونا ہے جن کے متعلق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ جسم کے کم و بیش منفردہ نقاط پر واقع ہو رہے ہیں۔ دوسرے خارجی اظلال ہے جس کو بعض اوقات خارجی ادراک بھی کہتے ہیں جو ان حسوں کو ایسی اشیا کے اوصاف ہونے کی حیثیت سے جو مکان کے ایک حصہ میں ہیں اور جسم سے ملی ہوئی ہیں یا

اس سے کم وبیش فاصلہ پر واقع ہیں ایک وجود خارجی دیئے کے مساوی ہے"۔

مجھے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریئے کے لئے خفیف سی بھی شہادت موجود نہیں ہے۔ یہ صرف اس رائے پر مبنی ہے کہ ہماری حسوں میں دراصل مکان کا تصور نہیں ہوتا اور یہ ایسی رائے ہے جس کے متعلق مجھے تو یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کے سمجھنے سے قاصر ہوں۔ میں جب سامنے رکھی ہوئی کتابوں کی الماری کی طرف نظر ڈالتا ہوں تو میں ایک بڑی ممتد قسم کی خارجی حقیقت کے علاوہ حس کا کہ مجھے اس وقت ادراک ہو رہا ہے کسی ایسے احساس کا تصور نہیں کر سکتا اگرچہ کتنا ہی خیالی کیوں نہ ہو مجھے اس سے پہلے کبھی ہوا ہو۔ یہ بات کہ ہم کو اشیا کا جو احساس ہوتا ہے وہ اول ذہنی ہوتا ہے حقیقت سے اس قدر بعید ہے کہ واقعہ اس کے بالکل برعکس معلوم ہوتا ہے۔ ہمارا سب سے قدیم سب سے زیادہ جبلی سب سے کم ترقی یافتہ شعور خارجی قسم کا ہوتا ہے اور ہم کو داخلی دنیا کا شعور صرف اس وقت ہوتا ہے جب تخیل ترقی کر جاتا ہے۔ اس کے بعد ہم اس کو خارجی دنیا سے حاصل کردہ ثروت سے جس سے کہ ہم شروع میں واقف تھے ترقی دیتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ تصوری بن جاتے ہیں۔ مگر ذہنی شعور کا جو خود سے ذہنی ہونے کی حیثیت سے واقف ہوا ابتداءً وجود نہیں تھا۔ حتیٰ کہ الم و درد بھی ابتداءً یقیناً خارج میں محسوس ہوتا ہے یعنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے مکان میں ہے اسی وجہ سے اس کا مقام ذہن میں نہیں بلکہ جسم کے کسی حصہ میں ہوتا ہے۔

"ایک ایسی حس جو نہ حرکت کرنے کی تسویق پیدا کرے اور نہ کوئی خارجی اثر پیدا کرنے کا رجحان رکھتی ہو ظاہر ہے کہ وہ ایک جاندار کے لئے بیکار ہوگی۔ ارتقا کے اصول کے بموجب اس قسم کی حس کا کبھی نشو ونما نہیں ہو سکتا۔ لہذا ہر حس دراصل کسی خارجی اور محسوس کرنے والے سے علیحدہ کسی شے سے تعلق رکھتی ہے (اینگلی مین کے مشاہدے کے مطابق) ماقبل حیوان کی ایک قسم اپنے معدوں کو اس وقت منقبض کر لیتی ہے جب کوئی خارجی شے ان کے اجسام سے مس کرتی ہے اگرچہ یہ خارجی اجسام خود ان کی نوع دوسرے افراد کے معدے ہی ہوں حالانکہ خود ان کے معدے کے باہمی مس سے اس قسم کا انقباض نہیں ہوتا۔ لہذا یہ

ادنیٰ حیوان بھی خارجی دنیا کو محسوس کر سکتے ہیں حتیٰ کہ علیت کے خلقی تصورات اور غالباً مکان کے کسی واضح شعور کے بغیر۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ یقین کہ ہم سے خارج میں کوئی شئے موجود ہے فکر سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ حس سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ اسی بنیاد پر قائم ہے جس بنیاد پر کہ خود ہمارے وجود کا یقین ہوتا...... اگر ہم نوزائیدہ جانوروں کے طرز عمل پر غور کریں تو ہم کو ان سے یہ ظاہر ہوتا معلوم نہیں ہوتا کہ ان کو سب سے پہلے حسوں کا بہ حیثیت خارجی ہیجانات کے شعور ہوتا ہے۔ اس حیرت انگیز یقین کی توجیہ میں جس کے ساتھ وہ اپنی حسوں سے کام لیتے ہیں (اور جو تطابق و توارث کا نتیجہ ہے) ہم کو یہ کہنا زیادہ قرین صحت معلوم ہوتا ہے کہ یہ خارجی عالم کے خلقی وجدان کا نتیجہ ہے..... بجائے اس کے کہ ہم حس کی خالص موضوعیت سے آغاز کریں اور پھر یہ دریافت کریں کہ اس کو خارجی حیثیت کیونکر حاصل ہوئی ہوگی ہم کو حس کے اندر خارجیت کو فرض کر کے گفتگو کا آغاز کرنا چاہئے اور پھر یہ ظاہر کرنا چاہیے کہ کس طرح فکری شعور کے لئے آخرالذکر کی ترجمانی ایک شئے کے نتیجہ کے طور پر ہوئی ہے اور مختصر یہ ہے کہ کس طرح سے اصلی اور فوری خارجیت میں منتقل ہو جاتی ہے۔''

دوسری گڑبڑ جو حسوں کے لئے ہر قسم کی خارجی خصوصیت سے انکار کر دینے سے زیادہ عام ہے یہ مفروضہ ہے کہ یہ دراصل جسم کے اندر واقع ہیں اور خارج میں ان کا اظلال ایک ثانوی عمل سے ہوتا ہے۔ ہوسیوٹین کے نزدیک یہ ثانوی رائے جس حد تک کہ حس کے مقام کا تعلق ہے ہمیشہ غلط ہوتی ہے۔ گو اتفاق سے یہ ایک حقیقی شئے کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس وقت اس سمت میں ہوتی ہے جس سمت میں کہ حس کا اظلال ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مصنف کے قول کے مطابق ہم اس کو حقیقت نما وہم کہہ سکتے ہیں۔ خود لفظ حس عضویاتی کتب میں اس طرح سے استعمال ہوتا ہے کہ گویا اس کے معنی وہی ہیں جو طبیعی ارتسام کے ہوتے ہیں خواہ وہ اختتامی آلات میں ہو یا مراکز میں جو اس کی مقدم شرط ہوتی ہے اور یہ سب کچھ اس کے باوجود ہے کہ ہم حس کے معنی طبیعی واقعہ کے نہیں بلکہ ذہنی واقعہ کے لیتے ہیں۔ مگر جو لوگ اس سے قطعی طور پر ذہنی واقعہ ہی کے معنی لیتے ہیں وہ بھی اس کے لئے ایک طبیعی محل چھوڑ دیتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ خارجی عالم میں یہ عصبی قطعات میں

ہوتی ہے جو مہیج ہونے کی صورت میں اس کی پیدائش کا موجب ہوتے ہیں۔ اور پھر (ایک قدم اور آگے بڑھ کر) وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسے اپنا وہی مقام بنانا چاہیئے جہاں کہ وہ اس کو رکھنا چاہتے ہیں۔ یعنی اس کو اس مقام کا اپنے مسکن کی حیثیت سے علم ہونا چاہیئے اور بعد ازاں حرکت کرے جس سے کہ یہ اور کہیں معلوم ہو۔

یہ تمام باتیں نہایت ہی مبہم اور ناقابل فہم معلوم ہوتی ہیں۔ شعور کے متعلق جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، صحیح معنی میں نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا مسکن فلاں جگہ ہے۔ دماغ سے تو اس کے حرکیاتی تعلقات ہوتے ہیں اور تمام چیزوں سے اس کے وقوفی تعلقات ہوتے ہیں۔ ایک نقطۂ نظر سے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ حس اور دماغ ایک ہی جگہ ہیں، دوسرے نقطۂ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس جگہ ہے جس جگہ کہ وہ وصف ہے جس کا اس کو وقوف ہو رہا ہے۔ مگر یہ مفروضہ کہ حس ابتدائً خود کو محسوس کرتی ہے بالکل بے بنیاد ہے۔ نہ تو اس کے لیئے اولی ظن غالب ہے اور نہ تجربہ کے واقعات سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کی واگزاری ہماری حسیت کے اصل وقوفی عمل کا کوئی جزو ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم اپنی حسوں کے معروضات کو کہاں محسوس کرتے ہیں۔ یقیناً ایک بچہ جو بوسٹن میں ابھی پیدا ہوا ہے جس کو اس شمع کے شعلہ کی حس ہو رہی ہے جس سے اس کا کمرہ روشن ہے یا جس کو اپنے قمیص کے پن کی حس ہو رہی ہے وہ ان چیزوں میں سے کسی کو کبھی ۷۲ درجہ طول بلد مغرب میں اور ۴۱ درجہ عرض بلد شمال میں محسوس نہیں کرتا۔ وہ ان کو مکان کی تیسری منزل پر محسوس نہیں کرتا۔ یہ ان کو اپنی اور حسوں سے جو اس کو اسی وقت کمرے کی اور چیزوں سے ہوتی ہوں گی بین طور پر داھنے یا بائیں بھی محسوس نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ وہ ان کے دنیا میں کسی شئے کے ساتھ مکانی علائق سے بالکل واقف نہیں ہوتا۔ شعلہ اپنی جگہ رکھتا ہے اور پن کی تکلیف اپنی جگہ رکھتی ہے۔ مگر ہنوز ان جگہوں کو نہ تو اور جگہوں کے مطابق سمجھا گیا ہے اور نہ ان کو اوروں سے متباین کیا گیا ہے۔ یہ بعد میں ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ جگہیں جن کا ابتدائً اس طرح حسی طور پر علم ہوتا ہے بچے کی مکانی دنیا کے عناصر ہوتی ہیں جو مدت العمر اس کے ساتھ رہتے ہیں۔ حافظہ اور بعد کے